التَّجْرِيد

في أُصُولِ الفِقْهِ

سلسله میراث تاریخی و فکری اسلامی

۱

زیرنظر:

کاظم موسوی‌بجنوردی | زابینه اشمیتکه
صادق سجادی | حسن انصاری

سلسله میراث تاریخی و فکری اسلامی

۱

التّجريد في اصول الفقه

(کتابی در اصول فقه از مکتب معتزلیان خوارزم در اوائل سده ششم قمری)

رکن الدّين ابن الملاحمي الخوارزمي

چاپ نسخه برگردان براساس نسخهٔ کتابخانهٔ بادلیان (شمارهٔ مجموعهٔ عربی e 103)

مقدمه و فهارس

حسن انصاری و زابینه اشمیتکه





مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

(مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)

تهران

پاییز ۱۳۹۰

ابن ملاحمی الخوارزمی، محمود بن محمد،   - ۵۳۶ق.
التجرید فی اصول الفقه: (کتابی در اصول فقه از مکتب معتزلیان خوارزم در اوائل سدهٔ ششم قمری)، چاپ نسخه برگردان براساس نسخهٔ کتابخانهٔ بادلیان/رکن‌الدّین ابن الملاحمی الخوارزمی؛ مقدمه و فهارس حسن انصاری، زابینه اشمیتکه.ـ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ برلین: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۹۰ش.
۶+۱۰+۲۸۸+۱۳+۶ ص. ـ (سلسله میراث تاریخی و فرهنگی اسلامی؛ ۱).
* ص.ع. به‌انگلیسی: «Legal methodology in bth/12 th Century Khwaraz'n: the kitab al-Tajrid fi usul al-figh.»
۱. اصول فقه اهل سنت ـ ـ سدهٔ ۶ق.   ۲. معتزله.   الف. انصاری، حسن،   ب. اشمیتکه، زابینه،   ج. عنوان
۲۹۷/۳۱۱   BP ۱۵۵/۷/الف ۲۷
کتابخانهٔ ملی ایران





نام کتاب: التجرید فی اصول الفقه
نویسنده: محمود بن محمد ملاحمی الخوارزمی
مقدمه و فهارس: حسن انصاری، زابینه اشمیتکه
ناشر: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی ـ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین
صفحه‌آرا: بهاره بادافراس
چاپ: طلایه.
چاپ اول: تهران ۱۳۹۰
تعداد: ۲۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۲۶-۰۲-۳
ISBN: 978-600-6326-02-3

350000

نشانی: تهران، نیاوران، کاشانک، صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷
تلفن: ۲۲۲۹۷۶۲۶   دورنگار: ۲۲۲۹۷۶۶۳
پست الکترونیک: centre@cgie.org.ir
www.cgie.org.ir

المحتويات

	مقدمه فارسى	ط
رقم الباب حسب اختيار طبعة حميد الله		رقم الورقة
	[...]	
٨	باب في إثبات الحقائق المفردة والمشتركة	١أ
١٠/٩	باب في إثبات الحقائق العرفية والشرعية	١ب
١١	باب في إثبات المجاز في اللغة	٢أ
١٢	باب في حسن دخول المجاز في خطاب الله تعالى وأنه قد خاطب به	٢ب
	[...]	
	[الكلام في الأوامر]	
	[...]	
٢٢	باب في الأمر بالأشياء على جهة التخيير هل يفيد وجوب جميعها على البدل أم يفيد وجوب واحد منها لا بعينه	٥أ
٢٣	باب الأمر بالشيء هل يدل على إجزاء المأمور به	٧أ
٢٤	باب في الأمر بالفعل هل يدل على وجوب ما لا يتم الفعل إلا به	٧ب
-	باب في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضدّه	٨أ
٢٥	باب في الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم يفيد الفعل مرةً واحدة	٨ب
٢٦	باب في الأمر المعلق بالشرط أو الصفة هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرارهما أم لا	٩ب
٢٧	باب في الأمر المطلق هل يقتضي تعجيل المأمور به أم لا	١٠ب
-	باب في العزم هل يصح أن يكون بدلاً عن الواجب إذا كان تأخيره عن أول الأوقات	١٢أ
٢٨	باب في الأمر الموقت بوقت محدود بأول وآخر	١٣أ
٢٩	باب في الأمر الموقت هل يقتضي الفعل فيما بعد الوقت إذا عصى المكلف	١٤ب
٣٠	باب في الأمر المطلق إذا لم يفعل المكلف مأموره في أول أوقات الإمكان هل يقتضي فعله فيما بعد أم يحتاج إلى دليل	١٥أ
٣١	باب في الأمر هل يدخل تحته الأمر أم لا	١٥أ
٣٢	باب في كيفية إيجاب الأمر لفروض الكفايات	١٥ب
٣٣	باب في الأمر بالشيء بشرط زوال المنع	١٥ب
	[...]	
	[الكلام في النواهي]	
	[...]	
	[أبواب العموم والخصوص]	
	[...]	
٧٥	باب في دخول العبد تحت الخطاب بالعبادات	١٦ب

٧٦	باب في تخصيص العموم بالعادة	١٦ب
٧٧	باب في أن القصد بالخطاب إلى الذم لا يمنع من كونه عاماً	١٧أ
٧٨	باب في الخطاب الوارد على سبب	١٧أ
٧٩	باب في العموم إذا يعقبه تقييد بشرط أو استثناء أو صفة أو حكم	١٧ب
٨٠	باب في المعطوف هل يجب أن يضمر فيه جميع ما في المعطوف عليه وهل إذا وجب ذلك وكان المضمر في المعطوف مخصوصاً وجب مثله في المعطوف عليه أم لا	١٧ب
٨١	باب في أن ذكر بعض ما شمله العموم لا يختص به	١٨ب
	باب المطلق والمقيد	١٨ب
	الكلام في المجمل والمبين	١٩ب
٨٤	باب في ذكر ألفاظ يستعمل في المجمل والمبين من ذلك	١٩ب
٨٥	باب فيما يحتاج فيه إلى بيان وما لا يحتاج فيه إلى بيان	٢٠أ
٨٦	باب فيما أخرج من المجمل وهو منه كإرادة المعنيين المختلفين بالاسم المشترك	٢٠ب
٨٧	باب فيما أُلحق بالمجمل وليس هو منه	٢٢ب
٨٨	باب فيما يكون بياناً للأحكام الشرعية	٢٣أ
٨٩	باب في تقديم القول على الفعل في البيان	٢٣ب
٩٠	باب في أن البيان كالمبيَّن	٢٤أ
٩١	باب في جواز تأخير التبليغ	٢٤أ
٩٢	باب في تأخير البيان عن وقت الحاجة	٢٤أ
٩٣	باب في تأخير البيان عن وقت الخطاب	٢٤أ
٩٤	باب فيمن يجب أن يبين له المراد والذي لا يجب أن يبين له	٢٨أ
٩٥	باب في جواز إسماع المكلف العام دون الخاص	٢٨أ
	الكلام في الأفعال	٢٩أ [٤١أ]
٩٧	باب قسمة أفعال المكلف إلى أحكامها	٢٩أ [٤١أ]
٩٨	باب في ذكر القادرين الذين يجوز منهم الأفعال الحسنة والقبيحة	٣٠ب [٤٢ب]
٩٩	باب في التأسي والاتباع والموافقة والمخالفة	٣١أ [٤٣أ]
١٠٠	باب في أن العقل لا يدل على وجوب مثل ما فعله النبي عليه السلام علينا	٣٢أ [٤٤أ]
١٠١	باب في أن السمع على الإطلاق لا يقتضي وجوب مثل ما فعله النبي عليه السلام علينا	٣٢أ [٤٤أ]
١٠٢	باب في التأسي به عليه السلام في أفعاله	٣٣ب [٤٥ب]
١٠٣	باب في قسمة أفعال النبي عليه السلام وذكر الطريق إليها	٣٤أ [٤٦أ]
١٠٤	باب فيما يدل عليه أفعاله عليه السلام وتروكه المتعلقة بالغير	٣٤ب [٤٦ب]
١٠٥	باب في أفعاله عليه السلام إذا تعارضت	٣٥أ [٤٧أ]
١٠٦	باب في أقواله عليه السلام وأفعاله إذا تعارضت	٣٥أ [٤٧أ]
	الكلام في النسخ	٣٦أ [٤٨أ]
١٠٨	باب في فائدة اسم النسخ في اللغة وفي الشرع	٣٦أ [٤٨أ]

١٠٩ باب في حقيقة الناسخ والمنسوخ والنسخ ٣٦أ [٤٨أ]
١١٠ باب الفصل بين البداء والنسخ ٣٦ب [٤٨ب]
١١١ باب في شرائط النسخ ٣٧أ [٤٩أ]
١١٢ باب الدلالة على حسن نسخ الشرائع ٣٧ب [٤٩ب]
١١٣ باب في نسخ الشيء قبل وقت فعله ٣٩أ [٥١أ]
١١٤ باب في حسن نسخ العبادة وإن قُيد الأمر بها بلفظ التأبيد ٤٠ب [٥٢ب]
١١٥ باب في أن إثبات بدل للعبادة ليس بشرطٍ في نسخها ٤١أ [٥٣أ]
١١٦ باب في أن رفع العبادة إلى بدلٍ أخفّ منها ليس بشرط في نسخها ٤١أ [٥٣أ]
١١٧ باب في جواز نسخ التلاوة دون الحكم والحكم دون التلاوة ٤١ب [٥٣ب]
١١٨ باب نسخ الأخبار ٤١ب [٥٣ب]
١١٩ باب نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ٤٢ب [٥٤ب]
١٢٠ باب في نسخ السنة بالكتاب ٤٢ب [٥٤ب]
١٢١ باب في نسخ القرآن بالسنة ٤٣أ [٥٥أ]
١٢٢ باب في نسخ الإجماع وفي وقوع النسخ به ٤٤ب [٥٦ب]
١٢٣ باب في نسخ القياس ووقوع الإجماع [النسخ في المعتمد] به ٤٥ب [٥٧ب]
١٢٤ باب في نسخ لحوى القول ووقوع النسخ به ٤٦أ [٥٨أ]
١٢٥ باب في الزيادة على النص هل هو نسخ أم لا ٤٦أ [٥٨أ]
١٢٦ باب في النقصان من شروط العبادة وأجزائها هل هو نسخ لما عداه أم لا ٤٨ب [٦٠ب]
١٢٧ باب الطريق إلى معرفة كون الحكم منسوخاً ٤٩أ [٦١أ]
١٢٨ باب العمومين إذا تعارضا ٤٩ب [٦١ب]

الكلام في الإجماع ٥٠ب [٦٢ب]
١٣١ باب في الدلالة على أن الإجماع حجةٌ ٥٠ب [٦٢ب]
١٣٢ باب الاتفاق بماذا يكون ٥٥أ [٦٧أ]
١٣٣ باب في أنه لا اعتبار في الإجماع بجميع من بُعث إليه النبي عليه السلام ٥٥أ [٦٧أ]
١٣٤ باب في إجماع أهل الأعصار ٥٥ب [٦٧ب]
١٣٥ باب في اعتبار المجتهدين كلهم من أهل العصر في الإجماع ٥٦أ [٦٨أ]
١٣٦ باب فيما يكون الإجماع فيه حجة وفيما لا يكون فيه حجة ٥٧ب [٦٩ب]
١٣٧ باب في الإجماع إذا انعقد عن اجتهاد كان حجةً ٥٧ب [٦٩ب]
١٣٨ باب في الاتفاق بعد الخلاف وبعد الاتفاق وفي الخلاف بعد الوفاق ٥٨أ [٧٠أ]
١٣٩ باب في أن انقراض العصر ليس بشرط في كون الإجماع حجة ٥٩أ [٧١أ]
١٤٠ باب فيما أخرج من الإجماع وهو منه ٥٩ب [٧١ب]
١٤١ باب في أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما ٦٠أ [٧٢أ]
١٤٢ باب في أهل العصر إذا تأولوا الآية بتأويل أو استدلوا في المسألة بدليل أو اعتلوا فيها بتعليل هل يجوز لغيرهم أن يحدثوا غير ذلك أم لا ٦١أ [٧٣أ]
١٤٣ باب في أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين هل يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على أحدهما أم لا ٦١ب [٧٣ب]

١٤٤	باب في الإجماع إذا عارضته الأدلة	٦٢أ [٧٤أ]
١٤٥	باب في أن الأمة لا تجمع إلا عن طريق	٦٢أ [٧٤أ]
١٤٦	باب في الأمة إذا أجمعت على موجب الخبر هل يكون الخبر طريقها إلى ما أجمعت عليه أم لا	٦٢ب [٧٤ب]
١٤٧	باب في جواز وقوع الإجماع عن الاجتهاد	٦٢ب [٧٤ب]
١٤٨	باب الطريق إلى معرفة الإجماع	٦٤أ [٧٦أ]
١٤٩	باب في انقراض العصر هل هو طريق إلى معرفة الإجماع	٦٥ب [٣٣ب]
١٥٠	باب في قول بعض الصحابة إذا لم ينتشر ولم يعرف له مخالف	٦٥ب [٣٣ب]
	الكلام في الأخبار	٦٦أ [٣٤أ]
١٥١	باب في اسم الخبر وحدّه وما به يكون خبراً واقتسامه الصدق والكذب	٦٦أ [٣٤أ]
١٥٢	باب في الأخبار التي يعلم صدقها والتي يعلم كذبها والتي لا يعلم كلا الأمرين فيها	٦٧أ [٣٥أ]
١٥٣	باب في بيان وقوع العلم بالأخبار وصفة العلم الواقع بالتواتر	٧٠أ [٢٩أ]
١٥٤	باب في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر	٧١ب [٣٠ب]
١٥٥	باب في أن خبر الواحد لا يقتضي العلم	٧٣أ [٣٢أ]
١٥٦	باب فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل فيه	٧٤أ [٣٧أ]
١٥٧	باب في جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد	٧٤ب [٣٧ب]
١٥٨	باب في التعبد بأخبار الآحاد	٧٦أ [٣٩أ]
١٥٩	باب فيما يردّ له الخبر وما لا يردّ له مما فيه اشتباه	٧٩أ
١٦٠	باب في الخبر إذا تضمن زيادة لم يذكر في رواية أخرى	٧٩أ
١٦١	باب في ذكر فصول أحوال الراوي	٨٠ب
-	باب في أن الخبر لا يردّ إذا كان راويه واحداً	٨٢أ
١٦٢	باب في فصول كيفية النقل	٨٢ب
١٦٣	باب القول في المراسيل	٨٣أ
١٦٤	باب في فصول ما يرجع إلى المخبر عنه مما يؤثر في الخبر	٨٥ب
-	باب في الرواية بحسب سماع الراوي	٨٩أ
١٦٥	باب في قول الصحابي: أمرنا بكذا، ما حكمه	٨٩ب
١٦٦	باب في مذهب الراوي إذا كان بخلاف روايته، ما المعقول منه هل يخصّ به أم لا	٩٠أ
١٦٧	باب في الأخبار المتعارضة	٩٠ب
١٦٨	باب فيما يرجّح به أحد الخبرين على الآخر	٩١أ
	الكلام في القياس والاجتهاد	٩٣ب
١٦٩	باب الأمارات وأحكامها	٩٣ب
١٧٠	باب حدّ القياس	٩٤ب
١٧١	باب في أن العقل لا يقبح التعبد بالقياس الشرعي	٩٦أ
١٧٢	باب في أنه كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد الله تعالى الأنبياء بالقياس والاجتهاد	٩٨ب
١٧٣	باب في هل كان يجوز أن يتعبد الله تعالى من عاصر النبي عليه السلام ممن حضره ومن غاب عنه بالاجتهاد	٩٩أ

١٧٤	باب في أنه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص	٩٩ب
١٧٥	باب في أنا متعبدون بالقياس	٩٩ب
١٧٦	باب النص على علة الحكم هل تكفي في التعبد بالقياس بها أو لا بدّ من تعبد زائد	١٠٤ب
١٧٧	باب في أنا متعبدون بالقياس على أصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه أو لم تجمع الأمة على تعليله ووجوب القياس عليه	١٠٥ب
١٧٨	باب في أن النبي عليه السلام هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا	١٠٦أ
١٧٩	باب فيمن عاصر النبي عليه السلام هل كان متعبداً بالقياس	١٠٦ب
١٨٠	باب في أن القياس مأمور به ودين	١٠٦ب
١٨١	**الكلام في شروط القياس وما يصحّحه ويفسده**	١٠٧أ
١٨٢	باب في وجود العلة في الفرع والأصل وطريق وجودها فيه	١٠٧أ
١٨٣	باب في أن القياس لا بدّ فيه من علة وأنه لا بدّ من طريق إليها	١٠٧أ
١٨٤	باب في أن طريق العلة الشرعية الشرع فقط	١٠٧ب
١٨٥	باب في أن الطريق إلى صحة العلل الشرعية يجوز أن يكون نصاً وغير النصّ	١٠٧ب
١٨٦	باب أقسام طرق العلل الشرعية	١٠٧ب
١٨٧	**الكلام في حكم الأصل**	١١٠أ
١٨٨	باب في تعليل حكم الأصل بالاسم وبأحكام شرعية وبجميع صفات الأصل	١١٠أ
١٨٩	باب في عدم التأثير	١١٠ب
١٩٠	باب في تعليل حكم الأصل الوارد بخلاف قياس الأصول	١١٠ب
١٩١	باب في تعليل أصول العبادات والتقديرات وغير ذلك	١١١أ
١٩٢	باب في الاستدلال على موضع الحكم هل هو قياس أم لا	١١١ب
١٩٣	باب في تعليل حكم الأصل بعلتين	١١٢أ
١٩٤	باب في تعليل الأصل بعلة لا تتعداه	١١٢ب
١٩٥	باب في اختلاف موضوع العلة والحكم	١١٣أ
١٩٦	باب في اختلاف موضوع الفرع والأصل وفي تقدّم حكم الفرع	١١٣أ
١٩٧	باب في العلة هل هي دلالة على اسم الفرع ثم تعلق به حكم شرعي أو يدل ابتداء على حكم شرعي	١١٣أ
١٩٨	باب في العلة هل يتوصل بها إلى إثبات الحكم في الفرع وإن لم ينصّ على الحكم في الجملة	١١٣ب
١٩٩	باب في تخصيص النصوص ونسخها بالقياس	١١٣ب
٢٠٠	باب في قلب العلة والقول بموجبها	١١٥أ
٢٠١	باب في تخصيص العلة	١١٥ب
٢٠٢	باب في مناقضة العلة وما يحترس به منها	١١٧ب
٢٠٣	باب القول في الاستحسان	١١٨أ
٢٠٤	باب في تعارض العلل وتنافيها	١١٩أ
٢٠٥	الكلام في غلبة الأشباه	١١٩أ
٢٠٦	باب فيما ترجّح به علةٌ على علة	١١٩ب

٢٣٥	باب في ذكر ما يحتج به للقول بأن الحقّ في واحد وما يحتج به للقول بأن كل مجتهد مصيب	١٣٧ب
٢٣٦	القول في الأشبه	١٣٩ب
٢٣٧	باب الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد	١٤٠ب
٢٣٨	باب في أن المجتهدين في الأصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم فيها مصيبين	١٤١أ

الفهارس 289

Introduction i

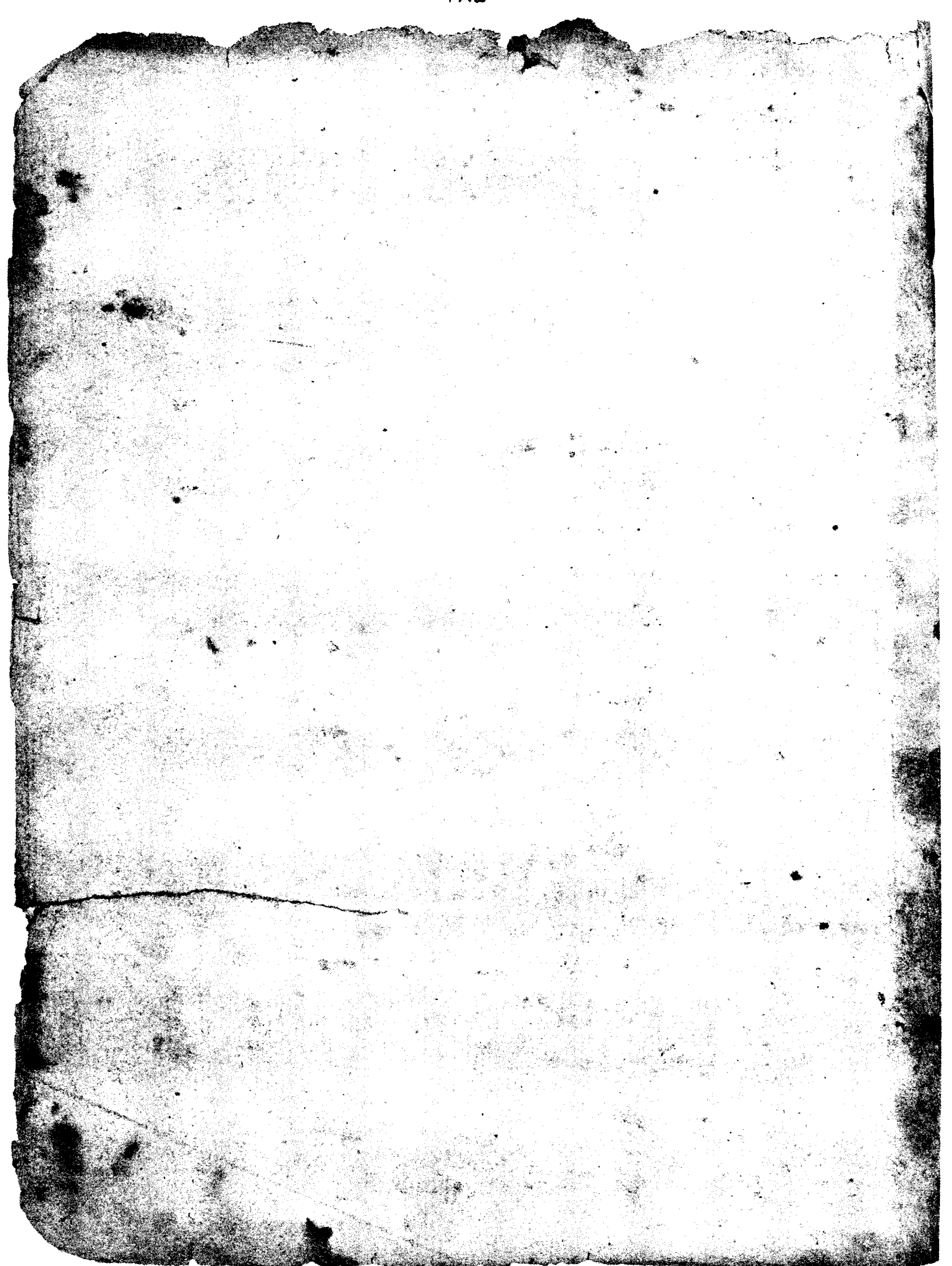
مقدمه فارسی

کتاب حاضر چاپ نسخه برگردان کتابي است در علم اصول فقه از عالم و متکلم برجستهٔ معتزلی خوارزم محمود الملاحمي (د. ۵۳۶ق) که تاکنون آثار دیگری از او در دانش کلام به چاپ رسیده است. نخستین‌بار ویلفرد مادلونگ با همکاری مارتین مکدرموت بخشهای باقیمانده از اثر مهم کلامی او به نام المعتمد في اصول‌الدين را منتشر کرد. پس از آن، کتاب الفائق وی که مختصر کاملی از کتاب المعتمد است به کوشش همان دو دانشمند به چاپ رسید. ملاحمي ردیه‌ای هم بر فلاسفه دارد به نام تحفةالمتکلمين که به کوشش ویلفرد مادلونگ و حسن انصاري در تهران به چاپ رسیده است. ویلفرد مادلونگ همینک تصحیح تازه‌ای از کتاب المعتمد ملاحمي را براساس دو نسخهٔ دیگر در دست انتشار دارد. همهٔ این کتابها به نحوی با دانش کلام پیوند دارد. ملاحمي کتابي هم در دانش اصول فقه دارد به نام التجريد في أصول الفقه که همین کتابي است که در اینجا برای نخستین‌بار به صورت چاپ نسخه برگردان منتشر می‌شود. این کتاب گزیده و منتخبی است که ملاحمي از کتاب المعتمد في أصول الفقه تألیف ابوالحسین بصري (د. ۴۳۶ق)، دانشمند پرآوازهٔ معتزلي فراهم کرده است. ملاحمي برخلاف بسیاری از معتزلیان دورانش، از مکتب بهشمي پیروی نمی‌کرد و در عوض مکتب ابوالحسین بصري را تقریر می‌نمود. انتخاب و روایت او از کتاب المعتمد ابوالحسین بصري که از تأثیر گذارترین کتابهای اصول فقه در طول تاریخ این دانش بوده است، البته اهمیت و جایگاه خود را دارد. ابوالحسین پیش از المعتمد، شرحی بر العمد تألیف استادش قاضی عبدالجبار همدانی معتزلي (د. ۴۱۵ق) فراهم کرد که می‌دانیم اثر برجستهٔ استاد در دانش اصول فقه بوده است. قاضی عبدالجبار هم شرحی بر العمد خود داشته که متأسفانه همچون متن اصلی از میان رفته است. المعتمد ابوالحسین البته خود براساس کتابهای العمد و شرح العمد نوشته شده است. اصولیان معتزلي و غیر معتزلي، حتی سنیان و امامیه همواره تحت تأثیر دو کتاب العمد و المعتمد بوده‌اند. برای تدوین تحلیلی تاریخی از اندیشهٔ اصولی معتزلیان، کتاب المعتمد ابوالحسین بصري مهم‌ترین منبع قلمداد می‌شود. گزینش ملاحمي هم نشان دهندهٔ برداشت و قرائتی است که او از مباحث اصول فقه داشته است؛ خاصه که می‌دانیم او کتاب المعتمد ابوالحسین را به عنوان پایه در مجلس درس اصول فقه برای شاگردان تدریس می‌کرده است. علاوه بر کتابهای قاضي عبدالجبار و ابوالحسین، باید به دو کتاب اصولی تألیف یکی از امامان زیدي ایرانی، ابوطالب هاروني (د. ۴۲۴ق) اشاره کرد که خود همچون قاضي عبدالجبار از شاگردان ابوعبدالله بصري (د. ۳۶۹ق) بوده است. می‌دانیم که این استاد در تحول دانش اصول فقه در میان معتزلیان سهمی مهم و سرنوشت‌ساز داشته است. تنها نیمی از یکی از دو کتاب هاروني، یعنی المجزي في أصول الفقه تاکنون و آن هم با نام و انتساب نادرست به چاپ رسیده است. این بخش تحت عنوان شرح العمد و با انتساب به ابوالحسین بصری در مدینهٔ منوره به چاپ رسیده که آشکارا برخاسته از اشتباه ناشر در تشخیص هویت کتاب بوده است. از معتزلهٔ خراسان در سدهٔ پنجم قمري و درست یک نسل پیش از محمود الملاحمي، بخش اصول فقه کتاب شرح عیون المسائل تألیف حاکم جشمي (د. ۴۹۴ق) را در اختیار داریم که هنوز به چاپ نرسیده است. بعد از انتقال دستنویسهای کتابهای معتزلیان و

زیدیان ایرانی به یمن در نیمهٔ سدهٔ ششم قمری، تألیف آثاری در دانش اصول فقه در میان دانشوران زیدي یمن شتاب تازه‌ای گرفت که عمدهٔ آنها تحت تأثیر کتاب المعتمد ابوالحسین بصري بوده‌اند. غالب این آثار تاکنون به چاپ نرسیده‌اند. در مقدمهٔ انگلیسي این کتاب شرحی دربارهٔ تاریخچهٔ تألیف کتابهای اصولی در میان معتزلیان و به ویژه در فاصلهٔ قاضي عبدالجبار همداني تا دوران امام زیدی یمن المؤید بالله یحیی بن حمزة (د. ۷۴۹ق) به دست داده‌ایم که می‌تواند سهم آشکار کتاب المعتمد ابوالحسین را به خوبی نمایان کند.

دستنویس حاضر علاوه بر ارزش محتوایی آن از این نقطه نظر نیز اهمیت دارد که جزء معدود نسخه‌هایی است که از آثار معتزلیان، بیرون از سنت زیدیان یمن و یا سنت قرائیم یهودي، به دست ما رسیده است. محتملاً این نسخه در خوارزم، یعنی آخرین پایگاه معتزلیان ایرانی فراهم آمده است.

حسن انصاري ـ زابینه اشمیتکه



فهرس أسماء الرجال والنساء والأعلام

ابن أبي مُعيط ٦٩أ [٧٧أ]

ابن سريج، أبو العباس أحمد بن عمر ١١٣ب، ١٣٤ب

ابن سيرين، محمد ٥٩ب [٧١ب]، ٦٠ب [٧٢ب]

ابن عُلية، إبراهيم بن إسماعيل ١٣٥ب

ابن عمر، عبد الله ← عبد الله بن عمر

ابن مسعود ← عبد الله بن مسعود

أبو بكر الصديق ٥٩أ [٧١أ]، ٦٤أ [٧٦أ]، ٦٨أ [٣٦أ]، ٦٨ب [٣٦ب]، ٨٢أ، ٨٢ب، ٨٧ب، ٨٩أ، ١٠٠أ، ١٠١أ، ١٠١ب، ١٣٥أ، ١٣٧ب

أبو بكر الرازي الجصاص ١٣أ

أبو الحسن الكرخي ١٣أ، ١٥أ، ١٩ب، ٢٠ب، ٢٢ب، ٢٤أ، ٤٦أ [٥٨أ]، ٤٦ب [٥٨ب]، ٤٨ب [٦٠ب]، ٤٩أ [٦١أ]، ٤٩ب [٦١ب]، ٥٦ب [٦٨ب]، ٥٨أ [٧٠أ]، ٨١ب، ٨٧ب، ٩٠ب، ٩١أ، ٩٢ب، ٩٣ب، ١١٠ب، ١١١أ، ١١١ب، ١١٢ب، ١١٣ب، ١٢٠ب، ١٢١أ، ١٢٣أ، ١٣١ب، ١٤١أ

أبو الحسين البصري ١أ، ١١ب، ٤٦ب [٥٨ب]، ٤٧ب [٥٩ب]، ١٢١أ، ١٣٢ب

أبو حنيفة ٢٩ب [٤١ب]، ٨٣أ، ٨٣ب، ١١١أ، ١٢٨ب، ١٣٤ب، ١٣٥ب، ١٣٦أ، ١٤١أ

أبو رافع ٨٢أ، ٩١ب

أبو سعيد الخدري ٥٦ب [٦٨ب]، ٦٨أ [٣٦أ]، ٨٢أ، ٨٦ب

أبو عبد الله البصري ١٠ب، ١٣أ، ١٥أ، ٢٠ب، ٢١أ، ٢٢ب، ٢٣أ، ٢٩ب [٤١ب]، ٣٠ب [٤٢ب]، ٣٦أ [٤٨أ]، ٤٦أ [٥٨أ]، ٤٦ب [٥٨ب]، ٤٩ب [٦١ب]، ٥٦ب [٦٨ب]، ٥٨أ [٧٠أ]، ٦٤ب [٧٦ب]، ٦٥أ [٣٣أ]، ٧٤أ [٣٧أ]، ٨٤ب، ٩٠أ، ١٠٤ب، ١٠٥أ، ١١٢ب، ١١٥أ، ١٢٠أ، ١٣١ب، ١٣٢أ

أبو علي الجبائي ١٠ب، ١٣أ، ٢٠ب، ٢٢ب، ٢٨أ، ٤٢أ [٥٤أ]، ٥٨أ [٧٠أ]، ٦٥ب [٣٣ب]، ٧٠أ [٢٩أ]، ٨٢أ، ٨٢أ، ٨٣ب، ٩٩أ، ١٠٦أ، ١٠٦ب، ١١١أ، ١١٣ب، ١٢١أ، ١٢٣أ، ١٣٣أ، ١٣٤أ، ١٣٥ب، ١٣٦أ

أبو علي بن خلاد ٣٣ب [٤٥ب]

أبو القاسم البلخي ٧٠أ [٢٩أ]

أبو موسى الأشعري ٨٢أ، ٨٢ب، ٨٩أ، ١٠١أ

أبو هاشم الجبائي ١٠ب، ١٣أ، ٢٠ب، ٢٢ب، ٢٨أ، ٣٦أ [٤٨أ]، ٤٢أ [٥٤أ]، ٦٤ب [٧٦ب]، ٦٥أ [٣٣أ]، ٧٠أ [٢٩أ]، ٨٣ب، ٩٢ب، ٩٤ب، ١٠٤ب، ١٠٦أ، ١٠٦ب، ١١٣ب، ١٢١أ، ١٢٣أ، ١٣٥ب

أبو الهذيل العلاف ٢٨أ، ١٠٦ب، ١٣٥ب

أبو هريرة ٨٤أ، ٨٧ب، ٩٠أ، ٩٠ب

أبو يوسف (القاضي) ٧٤أ [٣٧أ]، ٨٣أ، ١٠٦أ، ١١١أ

الأصم، أبو بكر ١٣٥ب

البراء بن عازب ٨٤أ

بشر المريسي ١٠٥ب، ١٣٥ب

بلال بن رباح ٦٨أ [٣٦أ]، ٨٢أ

جابر بن عبد الله الأنصاري ٥٩أ [٧١أ]

الجعفران (وهما جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر) ١٠٤ب

حاتم الطائي ٦٨أ [٣٦أ]

الحاكم الشهيد محمد بن محمد المروزي (صاحب المختصر) ٥٧ب [٦٩ب]

حذيفة بن اليمان ٦٤ب [٧٦ب]

الحسن البصري ٨٣أ، ١٢١أ

حمل بن مالك بن النابغة الهذلي ٨٢أ

خالد بن الوليد ٦٩أ [٧٧أ]

الخياط، أبو الحسين ٥٦أ [٦٨أ]

ذو اليدين (الصحابي) ٨٢أ

ربيعة الرأي ٨١ب، ٨٢أ

الزهري، محمد بن مسلم ٨١ب

زيد بن ثابت ١٠٠أ، ١٣٨أ

سفيان الثوري ٥٩ب [٧١ب]، ٦٠ب [٧٢ب]

سفيان بن سختان ١٣٦أ

سيبويه ٢٢أ

الشاعر ٣أ

الشافعي ١٩ب، ٤٢ب [٥٤ب]، ٤٣أ [٥٥أ]، ٦٠ب [٧٢ب]، ٨٢أ، ٨٢ب، ٨٣أ، ٨٣ب، ٨٥أ، ٨٦أ، ٨٧ب، ٩٠أ، ٩٠ب، ٩١أ، ٩١ب، ٩٣ب، ١٠٦أ،

١١٢ب، ١١٣ب، ١١٥ب، ١٢١أ، ١٢٢أ، ١٢٢ب،
١٢٦ب، ١٢٨ب، ١٣٤ب، ١٣٥ب، ١٣٦أ
الشيباني، محمد بن الحسن ٨٣أ، ١٣٤ب، ١٣٦أ، ١٤١أ
شيخنا (= ركن الدين محمود بن الملاحمي) ١١ب
الشيخان (وهما أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي) ٥٨أ [٧٠أ]
الصحابي ٩٠أ
ضحاك بن قيس ٦٨أ [٣٦أ]
الصيرفي، أبو بكر ٦١ب [٧٣ب]
عائشة بن أبي بكر ٩٠أ
عبد الله ابن عباس ٢٧أ، ٤٤ب [٥٦ب]، ٥٦ب [٦٨ب]،
٨١ب، ٨٤أ، ٨٧ب، ٩١ب، ١٠٠أ، ١٣٨أ
عبد الله بن عمر ٤٤ب [٥٦ب]، ٩٠ب
عبد الله بن مسعود ٤٤ب [٥٦ب]، ٤٩ب [٦١ب]، ٥٦ب
[٦٨ب]، ٧٥ب [٣٨ب]، ١٠٠أ، ١٠١أ، ١٠١ب
عبد الجبار الهمداني (قاضي القضاة) ٧أ، ٧ب، ١٠ب، ١٥أ،
١٧ب، ٢٠ب، ٢٢ب، ٣١أ [٤٣أ]، ٣١ب [٤٣ب]،
٣٤ب [٤٦ب]، ٣٨أ [٥٠أ]، ٤٥ب [٥٧ب]، ٤٦أ
[٥٨أ]، ٤٦ب [٥٨ب]، ٤٨ب [٦٠ب]، ٤٩ب
[٦١ب]، ٥٥أ [٦٧أ]، ٥٥ب [٦٧ب]، ٥٧أ [٦٩أ]،
٥٧ب [٦٩ب]، ٥٨أ [٧٠أ]، ٥٨ب [٧٠ب]، ٥٩ب
[٧١ب]، ٦٠ب [٧٢ب]، ٦١ب [٧٣ب]، ٦٢أ [٧٤أ]،
٦٥أ [٣٣أ]، ٦٦أ [٣٤أ]، ٦٦ب [٣٤ب]، ٧٤أ [٣٧أ]،
٨٠ب، ٨١أ، ٨١ب، ٨٢أ، ٨٣ب، ٨٥أ، ٨٦أ، ٨٩أ،
٩٠أ، ٩٠ب، ٩٢أ، ٩٢ب، ٩٣أ، ٩٣ب، ٩٤أ، ٩٤ب،
٩٥أ، ٩٧أ، ٩٩أ، ١٠٣ب، ١٠٦أ، ١٠٦ب، ١٠٩ب،
١١١ب، ١١٢ب، ١١٥ب، ١٢٠أ، ١٢٢أ، ١٢٦ب،
١٣٠ب، ١٣٢أ، ١٣٢ب، ١٣٣أ، ١٣٤أ، ١٣٤ب،
١٣٥ب، ١٤٠ب، ١٤١ب
عبد الرحمن بن عوف ٦٨أ [٣٦أ]، ٨٦ب، ١٣٥ب
عبيد الله بن الحسن العنبري ١٢١أ، ١٤١أ
عبيدة السلماني ٥٩أ [٧١أ]
عثمان بن عفان ٨٢ب، ١٣٥ب
علي بن أبي طالب (ع) (أمير المؤمنين) ٥٩أ [٧١أ]، ٦٨أ
[٣٦أ]، ١٠٠أ، ١٠١أ، ١٣٥ب
عمّار بن ياسر ٦٤ب [٧٦ب]
عمر بن الخطاب ٤١ب [٥٣ب]، ٤٤أ [٥٦أ]، ٤٤ب
[٥٦ب]، ٥٩أ [٧١أ]، ٦٨أ [٣٦أ]، ٦٨ب [٣٦ب]،
٨٢أ، ٨٢ب، ٨٦ب، ٨٩أ، ١٠٠أ، ١٠١أ، ١٠١ب،
١٣٥أ، ١٣٥ب
عمر بن شبة ٦٩أ [٧٧أ]
عمرو بن حزم ٦٨أ [٣٦أ]، ٨٣أ
عمرو بن العاص ١٠٦ب، ١٣٢أ
عيسى بن أبان ٨٦أ، ٨٧ب، ٩١ب، ٩٢ب
فاطمة (ع) ٨٦ب
فاطمة بنت قيس ٦٨ب [٣٦ب]، ٨٢أ
الفضل بن العباس ٨٤أ
قتادة بن دعامة ٦٩أ [٧٧أ]
مالك بن أنس ٨٣ب، ١١٥ب
محمد بن شُجاع الثلجي ١٣أ، ١١٠ب
محمد بن مسلمة ٨٢أ
مسيلمة ٦٦أ [٣٤أ]
معاذ بن جبل ١٠١ب، ١٠٦ب، ١٣٥ب
مغيرة بن شعبة ٦٨أ [٣٦أ]، ٦٨ب [٣٦ب]، ٨٢أ، ٨٩أ
المقداد بن الأسود ٦٨أ [٣٦أ]
مويس بن عمران ١٢٦ب
ميمونة أم المؤمنين ٩١ب
النظام، أبو إسحاق ٢٨أ، ٥٠ب [٦٢ب]، ٧٣أ [٣٢أ]،
١٠٣ب، ١٠٤ب
الوليد بن عقبة ٦٩أ [٧٧أ]

عناوين الكتب والرسائل

التورات ١٢٨ب، ١٢٩أ
الرسالة (للشافعي) ١٠٦أ، ١٢٦ب، ١٣٤ب
رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري المشهورة ١٠١أ
شرح العمد (لأبي الحسين البصري) ٧٠أ [٢٩أ]، ٧٢أ [٣١أ]
شرح العمد (لعبد الجبار) ٤٦أ [٥٨أ]، ٥٧أ [٦٩أ]، ٦٠ب
[٧٢ب]، ٦٢أ [٧٤أ]، ٨٢أ، ٨٦أ، ٩٢ب، ٩٩أ،
١١٥ب، ١٣٣أ، ١٣٤ب
العمد (لعبد الجبار) ٤٦أ [٥٨أ]، ٩٤أ، ١٢٢أ، ١٣٤ب،
١٤٠ب

كتاب الاجتهاد (لأبي علي الجبائي) ٩٩أ
كتاب الكوفة (لعمر بن شبّه) ٦٩أ [٧٧أ]
كتب الفقهاء ١٣٢ب

فهرس أسماء الفرق والطوائف والجماعات

أزواج النبيّ ٦٨أ [٣٦أ]
أصحاب الحديث ٨٢ب، ٨٣ب، ١٣٣ب
أصحاب أبي حنيفة ١٠ب، ١٣أ، ١٨ب، ٣٩أ [٥١أ]، ٤٣أ [٥٥أ]، ٥٨أ [٧٠أ]، ٩٠أ، ٩٣ب، ١١٠ب، ١١٥ب، ١١٨ب
أصحاب الشافعي / الشافعية / الشافعيون ١٠ب، ١٣أ، ١٧ب، ١٨ب، ٣٠ب [٤٢ب]، ٣٩أ [٥١أ]، ٤٦ب [٥٨ب]، ٥٨أ [٧٠أ]، ١١٠ب، ١١١ب، ١١٢ب، ١١٣ب، ١١٥أ، ١١٥ب، ١١٨ب، ١٢٠ب، ١٣٤ب، ١٣٥ب، ١٣٦أ
أصحاب المذاهب ١١٨ب
أصحابنا ٣أ، ١٣أ، ٢٩أ [٤١أ]، ٩٧أ
أكثر المتكلمون والفقهاء ١٣٣أ، ١٣٤ب
أكثر الناس ٥٥ب [٦٧ب]، ٧٣أ [٣٢أ]، ١٢٦ب
الإمامية ٥٠ب [٦٢ب]
أهل الإسلام ٨١ب
أهل الجبر ١٤١أ
أهل الظاهر ٤٤أ [٥٦أ]، ٥٥ب [٦٧ب]، ٨٣ب، ١٠٤ب
أهل العدل ١٤١أ
أهل عراق / العراقيون ١٧ب، ٢٢ب، ٢٩ب [٤١ب]، ٣٠ب [٤٢ب]
أهل القبلة ١٤١أ
أهل الكتاب ٦٨أ [٣٦أ]
أهل النقل ٨١ب
بعض شيوخنا البغداذيين ١٢٣أ
بنو إسرائيل ١٢٧ب
بنو المصطلق ٦٩أ [٧٧أ]
التابعون ٥٦أ [٦٨أ]، ٥٩أ [٧١أ]، ٨٣ب
الخلفاء الراشدون ١٣٥أ
الشيوخ ١٢٤ب
شيوخنا ٦ب، ١٢أ
الصحابة ٢٧ب، ٦٥ب [٣٣ب]، ٦٨أ [٣٦أ]، ٤٤أ [٥٦أ]، ٥٦أ [٦٨أ]، ٥٦ب [٦٨ب]، ٥٨ب [٧٠ب]، ٥٩أ [٧١أ]، ٦٣أ [٧٥أ]، ٦٤أ [٧٦أ]، ٨١ب، ٨٢أ، ٨٤أ، ٨٤ب، ٨٧ب، ٨٩أ، ١١٣ب، ١١٤أ، ١٣٤ب، ١٣٥أ، ١٣٥ب، ١٣٩أ، ١٣٩ب
الفقهاء ٥أ، ٧أ، ١٠أ، ٢٨أ، ٧٤أ [٣٧أ]، ٣٠ب [٤٢ب]، ٨١أ، ٨١ب، ٩٥أ، ٩٥ب، ١٠٠أ، ١١٣أ، ١١٣ب، ١٢٣أ، ١٣٤ب، ١٤١أ، ١٩٤ب
المتأخّرون من أصحاب أبي حنيفة ١١٨ب
المتكلمون ٤٣أ [٥٥أ]، ٥٨أ [٧٠أ]
المجوس ٦٨أ [٣٦أ]، ٨٦ب
المشبّهة ١٤١أ
الملحدة ١٤١ب
الموحّدة ١٤١أ
الناس ١٣أ، ٥٩أ [٧١أ]، ١٢٦ب
النصارى ٣١ب [٤٣ب]، ١٢٨أ، ١٣٤ب، ١٤١ب
اليهود ٥١ب [٦٣ب]، ١٣٤ب، ١٤١ب

فهرس أسماء البلدان والأماكن

بيت المقدس ٣٧أ [٤٩أ]، ٤٨ب [٦٠ب]
حمص ١٠١ب
خراسان ٧٠أ [٢٩أ]
العراق ١١٣ب
فارس ١١٣ب
فدك ٨٦ب
مصر ٧٠أ [٢٩أ]
الهند ١٣٤ب
اليمن ١٠١ب

Table One: Physical characteristics of Bodleian MS Arab e 103[1]

number of quire													[number of folios per quire]
awwal juz'	-				1	2	3	4	-			5	[12/14/16]
thānī juz'	6	7 (7b/a)	8	9	10	11	12	13	14	15	-		[12/14/16]
thālith juz'	-												[12/14/16]
rābiʿ juz'	-										16	17	[12/14/16]
khāmis juz'	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29 (41)	[12]
sādis juz'	30 (42)	31 (43)	32 (44)	33 (45)	34 (46)	35 (47)	36 (48)	37 (49)	38 (50)	39 (51)	40 (52)	41 (53)	[12]
sābiʿ juz'	42 (54)	43 (55)	44 (56)	45 (57)	46 (58)	47 (59)	48 (60)	49 (61)	50 (62)	51 (63)	52 (64)	53 (65)	[12]
thāmin juz'	54 (66)	55 (67)	56 (68)	57 (69)	58 (70)	59 (71)	60 (72)	61 (73)	62 (74)	63 (75)	64 (76)	65 (33)	[12]
tāsiʿ juz'	66 (34)	67 (35) -	68 (36)	69 (77) -	70 (29)	71 (30)	72 (31)	73 (32) -	74 (37)	75 (38)	76 (39)	77 (40) -	[16]
ʿāshir juz'	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	[12]
ḥādī ʿashar juz'	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	[12]
thānī ʿashar juz'	102	103	104	105	106	107	108	109	110	111	112	113	[12]
thālith ʿashar juz'	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	[12]
rābiʿ ʿashar juz'	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137	[12]
khāmis ʿashar juz'[2]	-	138	139	140	141	142							

[1] The folio numbers reflect the foliation in the present publication. The order has been restored and the leaves have been renumbered according to the correct order of the text. Whenever the correct order disagrees with the foliation in the original manuscript, the original foliation is indicated in the present table in round brackets.
[2] In view of the missing leaf between ff. 137 and 138, it is not certain whether the codex consisted of 15 quires or whether Quire 14 consisted of 18 leaves rather than of 12 although there is no precedent for this in the codex.

Krawietz, Birgit, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002.

—, "Zum Verhältnis von Sprache, Recht und Theologie in der islamischen Rechtstheorie von Sayf al-Dīn al-Āmidī," *Der Islam* 72 (1995), pp. 137-47.

Levi della Vida, Giorgio, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca vaticana: vaticani, barberiniani, borgiani, rossiani, [Tappouni]*, Vatican 1935.

Löfgren, Oscar, *Catalogo dei manoscritti arabi, serie F-H (K 150 suss.)* [unpublished typewritten manuscript].

Löfgren, Oscar and Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, Vol. II: Nuovo Fondo: Series A-D (Nos. 1-830), Vicenza 1981.

—, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, Vol. III: Nuovo Fondo: Series E (Nos. 831-1295), Vicenza 1995.

Madelung, Wilferd, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī," *The Encyclopaedia of Islam*. Three, 2007-1, pp. 16-19.

—, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

—, "The Spread of Māturidism and the Turks," *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden 1971, pp. 109-68.

—, "Zu einigen Werken des Imāms Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-ḥaqq," *Der Islam* 63 (1986), pp. 5-10.

al-Mashriqī, ʿAbd al-Tawwāb Aḥmad ʿAlī and Muḥammad Ṣāliḥ Yaḥyā al-Qāḍī (eds.), *Ṭāwūs yamānī. Fihrist-i mikrūfīlm-hā-yi majmūʿa-yi dār al-makhṭūṭāt-i Ṣanʿāʾ*, Qum 1421/2001.

al-Nadīm, Abū l-Faraj Muḥammad b. Isḥāq, *Fihrist*, ed. Ayman Fuʾād Sayyid, London 1430/2009.

el Omari, Racha Moujir, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balḫī/al-Kaʿbī (d. 319/931): A Study of Its Sources and Reception*, PhD dissertation, Yale University 2006.

Pakačī, Aḥmad, "Uṣūl al-fiqh," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 9, pp. 289-306.

Qāʾima bi-l-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya al-muṣawwara bi-l-mīkrūfīlm min al-Jumhūriyya al-ʿarabiyya al-yamaniyya, Cairo 1967.

al-Raṣṣāṣ, Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *Jawharat al-uṣūl wa-tadhkirat al-fuḥūl*, ed. Aḥmad ʿAlī Muṭahhar al-Mākhidhī, Beirut 2009.

Roper, Geoffrey, *World Survey of Islamic Manuscripts* 1-4, London 1992-94.

Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī al-Khʷārazmī, *al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, eds. Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991.

al-Ruqayḥī, Aḥmad ʿAbd al-Razzāq, ʿAbd Allāh al-Ḥibshī, and ʿAlī Wahhāb al-Ānsī, *Fihrist Makhṭūṭāt Maktabat al-Jāmiʿ al-kabīr Ṣanʿāʾ* 1-4, [Ṣanʿāʾ] 1404/1984.

Schwarb, Gregor, *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts* [forthcoming].

—, "Zaydī-Muʿtazilī traditions of *uṣūl al-fiqh*, 4th/10th–10th/16th centuries," *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Texts and Perspectives*, eds. Lukas Muehlethaler and Gregor Schwarb, Leuven: Peeters [forthcoming].

Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Band I, Brill, Leiden 1967.

al-Shahārī, Ibrāhīm b. al-Qāsim, *Ṭabaqāt al-zaydiyya al-kubrā (al-qism al-thālith) wa-yusammā Bulūgh al-murād ilā maʿrifat al-isnād* 1-3, ed. ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās al-Wajīh, McLean, VA 1421/2001.

al-Sharafī, Aḥmad b. Muhammad, *Sharḥ al-Āsās al-kabīr*, ed. Aḥmad ʿĀrif, Ṣanʿāʾ 1411/1990-1.

al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-ʿUdda fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī, Qum 1376/1417/1997.

Stewart, Devin J., *Islamic legal orthodoxy: Twelver Shiite responses to the Sunni legal system*, Salt Lake City 1998.

al-Subkī, Taqī al-Dīn, *al-Ibhāj fī sharḥ al-Minhāj: ʿalā Minhāj al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl li-l-qāḍī al-Bayḍāwī al-mutawaffā sanat 685 H.*, taʾlīf ʿAlī b. ʿAbd al-Kāfī al-Subkī wa-waladihi Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAlī al-Subkī 1-3, Beirut 1995.

Sulaymān b. ʿAbd Allāh al-Khurāshī (alive 610/1214), Kitāb al-Tafṣīl li-jumal al-Taḥṣīl (A commentary on al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ' Kitāb al-Taḥṣīl). Facsimile Edition of MS Glaser 51, Staatsbibliothek zu Berlin. With Introductions and Indices by Hassan Ansari & Jan Thiele, Tehran [in press].

Thiele, Jan, "Propagating Muʿtazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ," *Arabica* 57 (2010), pp. 536-58.

ʿUthmān, ʿAbd al-Karīm, *Qāḍī l-quḍāt ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī*, Cairo 1967.

al-Wajīh, ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās, *Aʿlām al-muʾallifīn al-zaydiyya*, McLean, VA 1420/1999.

—, *Maṣādir al-turāth fī l-maktabāt al-khāṣṣa fī l-Yaman* 1-2, McLean, VA 1422/2002.

Weiss, Bernard G., *The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Salt Lake City 1992.

— (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden 2002.

al-Zarkashī, Badr al-Dīn, *al-Baḥr al-muḥīṭ* 1-8, eds. Lajna min ʿulamāʾ al-Azhar, Cairo 1994.

Zysow, Aron, *The economy of certainty: An introduction to the typology of Islamic legal theory*, PhD dissertation, Harvard University, 1984.

—, "Muʿtazilism and Māturidism in Ḥanafī Legal Theory," *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002, pp. 235-65.

In view of this precious manuscript and the two Yemeni manuscripts that could not be taken into account by Hamidullah for his edition of the *Muʿtamad*, a revised edition of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Muʿtamad*, together with a detailed comparative study of Ibn al-Malāḥimī's *Tajrīd* and all other Zaydī adaptations of Abū l-Ḥusayn's *Muʿtamad* that have been discussed, is a desideratum. Moreover, it is hoped that the Ahdal manuscript will resurface which will enable scholars to produce a critical edition of Ibn al-Malāḥimī's *Tajrīd al-Muʿtamad*.

Bibliography

ʿAbd Allāh b. Ḥamza, al-Manṣūr bi-llāh, *Ṣafwat al-ikhtiyār fī uṣūl al-fiqh*, eds. Ibrāhīm Yaḥyā al-Darsī al-Ḥamzī and Hādī b. Ḥasan b. Hādī al-Ḥamzī, Ṣaʿda 1423/2002.

ʿAbd al-Jabbār al-Asadābādī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl* 1-20, ed. Ṭāhā Ḥusayn et al., Cairo [1960-69].

Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Shāṭibī al-Andalusī, *Kitāb al-Ifādāt wa-l-inshādāt*, ed. Muḥammad Abū l-Ajfān, Beirut 1983.

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muhammad Hamidullah in cooperation with Muḥammad Bakr and Ḥasan Ḥanafī, Damascus 1964.

—, *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, with a preface by Khalīl al-Mays, Beirut 1983.

Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī, *K. al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh* 1-2, ed. ʿAbd al-Ḥamīd b. ʿAlī Abū Zunayd [as Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Sharḥ al-ʿUmad*], Medina 1410/1989-90.

Abū l-Qāsim al-Kaʿbī, *Qabūl al-akhbār wa-maʿrifat al-rijāl*, ed. Abī ʿAmr al-Ḥusaynī b. ʿUmar b. ʿAbd al-Raḥīm, Beirut 2000.

Ahlwardt, Wilhelm, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* 1-10, Berlin 1887-99 [repr. Hildesheim 1980-81].

Anṣārī, Ḥasan, "Kitābī kalāmī az Ḍirār b. ʿAmr," *Kitāb-i māh* (Dīn) 89-90 (1383-4/2005), pp. 4-13.

Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke, "The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs: The formation of the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)," *Journal of Islamic Manuscripts* 2 (2011), pp. 1-58.

—, "The Sunnī transmission of Abū l-Ḥusayn al-Basrī's (d. 436/1044) theological thought: Taqī al-Dīn Sāʿid b. Aḥmad al-ʿUjalī and his *Kitāb al-Kāmil*" [forthcoming].

—, *Zaydī Muʿtazilism in 7th/13th century Yemen: The theological thought of ʿAbd Allāh b. Zayd al-ʿAnsī (d. 667/1268)* [forthcoming].

Anwārī, Muḥammad Jawād, "Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 5, pp. 680-83.

Bernard, Marie, *L'Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī*, Paris 1970.

Calder, Norman, "Uṣūl al-fiḳh," *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 10, pp. 931-34.

al-Ḍuwayḥī, ʿAlī b. Saʿd b. Ṣāliḥ, *Ārāʾ al-Muʿtazila al-uṣūliyya: Dirāsa wa-taqwīman*, Riyadh 1995.

Ess, Josef van, *Der Eine und das andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* 1-2, Berlin 2011.

—, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard 2006.

—, *Das Kitāb an-Nakṯ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ǧāhiz: Eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1972.

—, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97.

—, "Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām," *Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, ed. Wilhelm Hoenerbach, Wiesbaden 1967, pp. 170-201.

Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila, taʾlīf Abī l-Qāsim al-Balkhī, al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, al-Ḥākim al-Jishumī, ed. Fuʾād Ṣayyid, Tunis 1974.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh* 1-6, ed. Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-ʿAlwānī, Beirut 1992.

—, *al-Riyāḍ al-mūniqa fī istiqṣāʾ madhhab ahl al-ʿilm*, ed. Asʿad Jumʿa, Tunis 2008.

Fihris al-makhṭūṭāt al-Yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muḥāfaẓat Ḥaḍramawt, al-Jumhūriyya al-Yamaniyya 1-3, eds. ʿAbd Allāh b. Ḥusayn b. Muḥammad al-ʿAydarūs, ʿAbd al-Qādir b. Ṣāliḥ b. Shihāb, ʿAbd al-Raḥmān al-Saqqā, Qum 1430/1388/2009.

Gimaret, Daniel, "Matériaux pour une bibliographie des Ǧubbāʾī," *Journal Asiatique* 264 (1976), pp. 277-332.

Grünert, M., *Kurzer Katalog der Glaser'schen Sammlung arabischer Handschriften* [unpublished manuscript, (ca. 1894)].

Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge 1997.

—, "A tenth-eleventh century treatise on juridical dialectic," *Muslim World* 77 (1987), pp. 197-229.

Ḥammād, Aḥmad Zakī Manṣūr, *Abū Ḥāmid al-Ghazālī's juristic doctrine in al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl, with a translation of volume one of al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, PhD dissertation, University of Chicago, 1987.

al-Ḥusaynī, al-Sayyid Aḥmad, *Muʾallafāt al-Zaydiyya* 1-3, Qum 1413/1992-93.

Ibn Abī l-Rijāl Aḥmad b. Ṣāliḥ, *Maṭlaʿ al-budūr wa-majmaʿ al-buḥūr fī tarājim rijāl al-zaydiyya* 1-4, ed. Majd al-Dīn b. Muḥammad b. Manṣūr al-Muʾayyidī, Ṣaʿda 2004.

Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History* 1-3. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, New York 1958.

ʿĪsawī, Aḥmad Muḥammad [et al.], *Fihris al-makhṭūṭāt al-Yamaniyya li-Dār al-Makhṭūṭāt wa-l-Maktaba al-Gharbiyya bi-l-Jāmiʿ al-Kabīr, Ṣanʿāʾ* 1-2, Qum 1426/2005.

al-ʿIzzī, ʿAbd Allāh Ḥammūd Dirham, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi mawjūd dar Kitābkhāna-yi Mazār-i Imām Yaḥyā b. Ḥusayn al-Hādī ilā l-Ḥaqq*, Qum 2004.

al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. ʿAlī, *al-Fuṣūl fī l-uṣūl* 1-4, ed. ʿUjayl Jāsim al-Nashamī, Kuwait [2]1414/1994.

—, *Fuṣūl fī l-uṣūl: Abwāb al-ijtihād wa-l-qiyās*, ed. Saʿīd Allāh al-Qāḍī, Lahore 1981.

—, *al-Ijmāʿ*, ed. Zuhayr Shafīq Kabbī, Beirut 1413/1993.

—, *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ al-musammā al-Fuṣūl fī l-uṣūl* 1-2, ed. Muḥammad Muḥammad Tāmir, Beirut 2000.

al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh, *Kitāb al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. ʿAbd al-ʿAẓīm Maḥmūd al-Dīb, Cairo [2]1400[/1980].

a *balāgh* note dated 19 Rabīʿ I 578/23 July 1182.[53] At the beginning of the codex there are various glosses written in a different hand and on f. 78b there is an undated ownership statement by a certain Muḥammad b. Ḥasan b. Muḥammad al-Shāṭirī.[54] Throughout the manuscript there are many collation notes in different hands[55] and on f. 141b there is a final collation note by one reader.[56] On one occasion (f. 11b:7) the text contains a reference to "our shaykh" (*shaykhunā*) that clearly refers to Ibn al-Malāḥimī. This suggests that the text as preserved in the manuscript published here possibly constitutes a *taʿlīq* of the original *Tajrīd* as penned down by one of the students of Ibn al-Malāḥimī.

As was already mentioned, the manuscript is defective at the beginning,[57] and Quires One, Two and Four are only partly preserved. Quire Three is completely lost. From Quire Five onwards, most of the text is preserved, with some few lacunae in between. Numerous leaves within Quires Five through Nine were misplaced in the original manuscript. In the present publication the correct order has been restored (see also Table One below).

That Ibn al-Malāḥimī's *Tajrīd* was available in Yemen at least from the 7th/13th century onwards is attested by the list of works that had been studied by the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258).[58] Moreover, the work continued to be studied, as it is explicitly referred to by Yaḥyā b. Ḥamza (d. 749/1348-9) in his *al-Ḥāwī* (see above) and by Aḥmad b. Muhammad al-Sharafī (d. 1055/1646) in his *Sharḥ al-Āsās al-kabīr*.[59] Despite these references, no manuscript of the text has so far come to light in any collection of Yemeni manuscripts. However, the editor of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Muʿtamad*, Muhammad Hamidullah, reports in the introduction that he has consulted a summary of the work, entitled *Tajrīd al-Muʿtamad*, by an anonymous author.[60] He remarks that the work is not so much a summary but rather an improved version of the *Muʿtamad* and suggests that it was written by one of the students of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, whose identity is unknown. According to Hamidullah the manuscript, which consists of 312ff (250x180 mm, 18 lines per page), had apparently been copied in the 6th/12th century and originally belonged to a private library in Ahdal in southern Yemen. In 1946 it was presented to him as a gift by the *qāḍī* of the Bayt al-Faqīh of Ahdal. Its current whereabouts are unknown.[61] Hamidullah also includes a facsimile of an unfoliated double-page from the text that was apparently chosen at random (Plate Six). Comparison of the text of this double page with the Bodleian manuscript shows that both texts are identical.[62] The Ahdal manuscript is therefore most likely a second copy of Ibn al-Malāḥimī's *Tajrīd*. Hamidullah also quotes some few lines from the introduction of the Ahdal manuscript. As the beginning of the *Tajrīd* is lost in the Bodleian manuscript, this quotation is particularly precious as it informs us about Ibn al-Malāḥimī's approach to the text which he had composed mainly for teaching purposes.[63] Moreover, a close reading of the *Tajrīd* shows that Ibn al-Malāḥimī had not merely summarized Abū l-Ḥusayn's *Muʿtamad*. He rather showed himself to be a critical reader, as is indicated by his repeated critical remarks about what Abū l-Ḥusayn had written.[64]

---

[53] Cf. f. 141b:

بلغ ولله الحمد والمنّة يوم ؟ تاسع عشر ربيع الآخر ثمان وسبعين وخمسمائة

[54] The note reads as follows:

في نوبة أفقر عباده محمد بن حسن بن محمد الشاطري عفي عنه

[55] *Balagha* notes are to be found on ff. 5a, 5b, 6a, 6b, 7a, 7b, 8a, 8b, 10a, 11a, 11b, 12a, 12b, 13a, 13b, 14a, 14b, 15a, 15b, 17b (*balagha ʿirāḍan wa-li-llāh al-ḥamd wa-l-minna*), 18b, 20b, 28a, 28b, 33b (*balagha ʿirāḍan wa-li-llāh al-ḥamd wa-l-minna*), 39a (*ʿuriḍa*), 41b (*balagha ʿirāḍan wa-li-llāh al-ḥamd wa-l-minna*), 45b (*ʿuriḍa*), 49b (*ʿuriḍa*), 53b (*balagha ʿirāḍan wa-li-llāh al-ḥamd wa-l-minna*), 55b (*ʿuriḍa*), 58a (*ʿuriḍa*), 60b (*ʿuriḍa*), 64a (*ʿuriḍa*), 67a (*ʿuriḍa*), 68b (*ʿuriḍa*), 72a (*ʿuriḍa*), 74a (*ʿuriḍa*), 74b (*ʿuriḍa*), 77b (*balagha al-ʿarḍ wa-li-llāh al-ḥamd wa-l-minna*), 79b (*ʿuriḍa*), 80b (*ʿuriḍa*), 85b (*ʿuriḍa*), 88b (*ʿuriḍa*), 89b (*balagha ʿarḍan wa-l-ḥamd li-llāh wa-minna*), 96 (*ʿuriḍa*), 98b (*ʿuriḍa*), 99b (*ʿuriḍa*), 101b (*balagha ʿarḍan wa-l-ḥamd li-llāh wa-minna*), 104b (*ʿuriḍa*), 107b (*balagha ʿarḍan*), 110b (*ʿuriḍa*), 112b (*ʿuriḍa*), 114a (*ʿuriḍa*), 117b (*ʿuriḍa*), 121a (*ʿuriḍa*), 125a (*ʿuriḍa*), 125b (*balagha ʿarḍan wa-l-ḥamd li-llāh wa-minna*), 129a (*ʿuriḍa*), 132b (*ʿuriḍa*), 136a (*ʿuriḍa*), 137b (*balagha ʿarḍan wa-l-ḥamd li-llāh wa-minna*).

[56] See above n. 53.

[57] The beginning of the text corresponds to vol. 1, p. 22 of Hamidullah's edition of Abū l-Ḥusayn's *Muʿtamad*.

[58] Cf. our "The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs," Appendix # 103.

[59] Aḥmad b. Muhammad al-Sharafī, *Sharḥ al-Āsās al-kabīr*, ed. Aḥmad ʿĀrif, Ṣanʿāʾ 1411/1990-1, vol. 2, p. 15.

[60] See also GAS, vol. 1, p. 627 where the manuscript is also described as "eine anon. Bearbeitung".

[61] The information Hamidullah provides on the manuscript is wanting. While he states in the description that only the first leaf is missing (introduction, pp. 40-1) and that the introduction is partially extant on f. 2, the concordance of manuscripts (introduction, pp. 43ff) suggests that the first eleven leaves of the text are missing. This must clearly be a mistake.

[62] The text reproduced in Plate Six corresponds to ms Bodleian Arab. e 103, ff. 115b:25-116a:20.

[63] Cf. Hamidullah's introduction to the *Muʿtamad*, pp. 40-1:

... لأنه رحمه الله بالغ في أداء المعاني بعبارات تقع الغنية ببعضها في أداء المعنى مع أني لا أحلّ لما لا بدّ منه في إيضاح المعنى وعباراتي عن المعاني تقرب من عباراته لأنها علّقتُ بحفظي لتدريس هذا الكتاب وأول كتابه هذا رحمه الله يخالفه آخره لأن النصف الآخر أشدّ تخليصًا وأخصّ عبارةً من النصف الأول فكذلك هذا المجرّد منه أوله أكثر اختصارًا من النصف الأخير لأني حذفت منه أكثر من النصف الأخير لأنه أورد في الأول أكثر زيادةً من الأخير ...

[64] See, e.g., ff. 6b, 14a, 22a, 72b (31b), 122b.

At the beginning of the 8th/14th century, the Imām al-Mu'ayyad bi-llāh Yaḥyā b. Ḥamza (d. 749/1348-9) composed a work on *uṣūl al-fiqh* that was again primarily based on Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Mu'tamad*, viz. *al-Ḥāwī li-ḥaqā'iq al-adilla al-fiqhiyya wa-taqrīr al-qawā'id al-qiyāsiyya.*[46] Later he summarized the *Ḥāwī* in his *al-Mi'yār li-qarā'iḥ al-anẓār fī sharḥ al-adilla al-fiqhiyya wa-taqrīr al-qawā'id al-qiyāsiyya.*[47] In the course of the introduction to *al-Ḥāwī* Yaḥyā b. Ḥamza praises Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Mu'tamad* as the best work in this discipline.[48] In his introduction, he also refers to Ibn al-Malāḥimī's *Tajrīd*, criticizing the work in an attempt to explain his own endeavour.[49] In addition to the *Mu'tamad* Yaḥyā uses both al-Ghazālī's *Mustaṣfā* and Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Muḥaṣṣal*, albeit in a critical manner.

II.

The codex published in the present volume was purchased in June 1918 at Sotheby's by the Bodleian Library in Oxford. There is no description of the manuscript in any of the published catalogues, all of which predate its purchase.[50] It was only some two decades ago that the manuscript, which is defective at the beginning and thus without title page, was identified as being a copy of Ibn al-Malāḥimī's *Tajrīd al-Mu'tamad.*[51] Until today it is considered to be the only extant copy of the text. The manuscript is particularly valuable as it was copied in 575/1179, i.e., less than forty years after Ibn al-Malāḥimī's death in 536/1141, apparently in Khwārazm. It is so far the only extant copy of a Mu'tazilite work that was transcribed there at the time when Mu'tazilism still constituted a living tradition in that region.

In the colophon the scribe, a certain Abū l-'Izz Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī, not only gives the date when he completed transcribing the work (5 Rabī' I 575/10 August 1179), he also remarks that his *Vorlage* had a note in Ibn al-Malāḥimī's hand in which the latter attests that a certain Abū Sa'īd Junayd b. Muḥammad b. ‡...‡ al-Dihistānī had read the work to him and that the reading was completed during Dhū l-Qa'da 534/June-July 1140. This date is the *terminus ante quem* for the composition of the *Tajrīd*. Our scribe also remarks that he transcribed the work for his own use, an indication that he was a scholar himself.[52] The colophon is followed by

---

1146-7); (iii) *al-Ḥāṣir fī uṣūl al-fiqh* by Aḥmad b. 'Uzayw b. 'Alī b. 'Amr al-Khawlānī (d. ca. 650/1252). On this work, which is lost, see also the Persian introduction by Hassan Ansari to al-Khurāshī (alive 610/1214), *Kitāb al-Tafṣīl li-jumal al-Taḥṣīl*. Cf. also our "The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs: The formation of the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)," *Journal of Islamic Manuscripts* 2 (2011), Arabic text § 8 where it is stated that the work was based on Abū l-Ḥusayn's *Mu'tamad*, the *Ṣafwat al-ikhtiyār* of al-Manṣūr bi-llāh and al-Raṣṣāṣ' *Fā'iq*; (iv) al-Amīr al-Ḥusayn b. Badr al-Dīn (d. 662/1263-4), *al-Madkhal fī uṣūl al-fiqh*; (v) *al-Durra [al-Durar] al-manẓūma fī uṣūl al-fiqh* and (vi) *Taḥrīr adillat al-uṣūl* by 'Abd Allāh b. Zayd al-'Ansī (d. 667/1268) both of which are lost; cf. our *Zaydī Mu'tazilism in 7th/13th century Yemen: The theological thought of 'Abd Allāh b. Zayd al-'Ansī (d. 667/1268)*, Chapter Five ## 2, 25.

[46] The work consisted of three volumes (*sifr*), with Volume Three apparently being lost. Volume Two is preserved in a copy dated 715/1315-6. A reproduction of this codex is preserved in the Markaz Badr al-'ilmī wa-l-thaqāfī in Ṣan'ā'; cf. al-Wajīh, *Maṣādir*, vol. 1, p. 256 (here, the date of completion is erroneously given as 710); cf. also idem, *A'lām*, p. 1127. The current whereabouts of the original codex are unknown. A copy of Volume One is likewise preserved in one of the private libraries in Yemen (a digital copy was made available to us through the IZbACF; it is not mentioned by al-Wajīh). The manuscript was also copied still during the lifetime of its author.

[47] The *Mi'yār* was composed between Jumādā I/August and Rajab/October of 715/1315. It is preserved in three manuscripts, of which the two first were copied still during the lifetime of the author: (i) al-Jāmi' al-kabīr, Maktabat al-awqāf ("Sharqiyya") # 1506, ff. 1-111, dated 7 Sha'bān 726/9 September 1326; cf. al-Ruqayḥī, *Fihrist*, vol. 2, p. 860; (ii) Maktabat al-Sayyid al-'Allāma al-Murtaḍā b. 'Abd Allāh al-Wazīr, 104ff, copied by Muḥammad b. Aḥmad b. 'Alī al-Mufaḍḍal in 746/1345-6; cf. al-Wajīh, *Maṣādir*, vol. 2, p. 375-6; (iii) al-Jāmi' al-kabīr, Maktabat al-awqāf ("Sharqiyya") # 1487, 141 ff, dated 766/1364-5; al-Ruqayḥī, *Fihrist*, vol. 2, p. 860.

[48] Cf. *al-Ḥāwī*, Volume One, p. 3:

وأحسن ما وجدته من المصنّفات فيه لأصحابنا الفئة العدلية من المعتزلة والزيدية هو كتاب المعتمد للشيخ العالم النحرير الحبر علم المحقّقين أبي الحسين محمد بن علي البصري فإنه كتابٌ لا تشقّ عبارةً ولا ينحصر على ما مرّ الدهر عجائبه وأسراره ورتّب فيه الأصول وحصّلها وجمع فيه المسائل النفيسة وفصّلها وضمنه من فنون الغرائب وأوضعه من الأسرار والعجائب فصار إمامًا للكتب وواسطةً لعقدها ومتقدمًا بالفضل عليها وإن بلغت كل مبلغ في حدّها وجمدها بيد أنه أطال فيه ذيول الكلام فانتشرت أطرافه وطالت حواشيه فاتسعت آفاقه لم ينظّم بالعقود اللائقة ولا حصره بالضوابط الفائقة بل أرسل الأبواب وأتى فيها بكلامٍ بسيطٍ فيكاد أن ‡...‡ (؟) لطوله إلا لذكي بسيط

[49] Cf. *al-Ḥāwī*, p. 4:

نعم قد كان سبق من الشيخ العالم محمود بن محمد الملاحمي تأليف كتابٍ سماه تجريد المعتمد وما زاد فيه إلا أن قطع سلكه فانتثرت عقوده وحلّ نظامه فبدّدت شذوره فأورث ذلك في لفظه التعقيد والإبهام واكتسب معناه الصعوبة والإعجام ...

[50] Cf. Geoffrey Roper, *World Survey of Islamic Manuscripts* 1-4, London 1992-94, vol. 3, pp. 515-19.

[51] MS Arab e 103. The manuscript is briefly mentioned in the editor's introduction to Ibn al-Malāḥimī's *al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, p. iv.

[52] Cf. f. 141b:

والحمد لله وصلواته على محمد النبي (الى؟) وآله الطاهرين وسلم وكرم / تم كتاب التجريد بحمد الله وعونه يوم الخامس من ربيع الأول من سنة خمس وسبعين وخمس مائة كتبه لنفسه أبو العز محمد بن علي بن محمد بن علي / من نسخة عليها خط مجرّد الكتاب حكايته يقول مجرّد هذا الكتاب / وهو محمود بن عبد الله الأصولي الخوارزمي قرأ عليّ هذا الكتاب قراءة فهم / وإحكام الشيخ الإمام الجليل الصائن صفي الأئمة أبو سعيد جنيد بن محمد بن باسان الدهستاني / ووافق الفراغ من قرائته (قراته، الأصل) يوم الأربعاء غرة ذي القعدة سنة أربع وثلاثين وخمس مائة /

Ṭālib's works although at least the latter's *Mujzī* had reached Yemen even earlier than Abū l-Ḥusayn's *Muʿtamad*.[39] Qāḍī Jaʿfar's restricted approach may have prompted his student Ḥusām al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ (d. 584/1188) to compose his *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl al-fiqh*. Throughout the work al-Raṣṣāṣ adduces Abū l-Ḥusayn's positions as they are expressed in his *Muʿtamad*, followed by the views of Qāḍī Jaʿfar as laid down in his *Kitāb al-Bayān*. Occasionally he also refers to the views of Abū Ṭālib al-Hārūnī.[40] Another student of Qāḍī Jaʿfar, Sulaymān b. Nāṣir al-Suḥāmī (d. after 600/1203-4), took a different approach in his *Mukhtaṣar al-Muʿtamad*, a summary of Abū l-Ḥusayn's work, as the title indicates.[41] Al-Ṣuḥāmī explains in the introduction to the work (ff. 3b/4a) that in addition to summarizing the views of Abū l-Ḥusayn in his *Muʿtamad* he added whatever he considered relevant from Abū Ṭālib's *Mujzī* and *Jawāmiʿ al-adilla*. The work is preserved in a manuscript that was completed in 571/1175, the *terminus ante quem* for its composition.[42] Abū l-Ḥusayn's *Muʿtamad* remained part of the standard curriculum of Yemeni Zaydīs during the 7th/13th and 8th/14th centuries.[43]

Using al-Raṣṣāṣ' *Fāʾiq* as his main source, al-Raṣṣāṣ's student, ʿAbd Allāh b. Ḥamza, the later Imām al-Manṣūr bi-llāh (r. 593/1197-614/1217), composed *Ṣafwat al-ikhtiyār fī uṣūl al-fiqh*, the first conscious attempt by an Imām to formulate a specifically Zaydī legal methodology. The number of extant manuscripts and the frequent references to the work by later authors suggest its lasting popularity.[44] Al-Raṣṣāṣ' grandson Aḥmad b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ ("al-Ḥafīd", d. 656/1258) later on composed *Jawharat al-uṣūl wa-tadhkirat al-fuḥūl*, a work that was also based on al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ' *Fāʾiq* and that established itself henceforth as the most authoritative work in legal methodology.[45]

---

specifically devoted to *uṣūl al-fiqh*, viz. a *Kitāb al-Madkhal fī uṣūl al-fiqh* which is lost (cf. ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās al-Wajīh, *Aʿlām al-muʾallifīn al-zaydiyya*, McLean, VA, 1420/1999, p. 115; al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī, *Muʾallafāt al-Zaydiyya* 1-3, Qum 1413/1992-93, vol. 2, p. 453 # 2805) and *Kitāb al-Ẓāhir fī uṣūl al-fiqh*, that is extant in manuscript (MS Ambrosiana, C 47/4, ff. 104–202b; Löfgren and Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts*, Vol. II, p. 150 #303/4; cf. also al-Wajīh, *Aʿlām*, p. 115; al-Ḥusaynī, *Muʾallafāt al-Zaydiyya*, vol. 2, p. 73 # 1697). To judge from the latter, his thought was significantly less advanced than that of Qāḍī Jaʿfar. Moreover, his *Kitāb al-Ẓāhir* is mostly based on earlier Sunnī sources and has no clear traces of influence of Muʿtazilite works in this discipline.

[39] See above, n. 18.

[40] The text is preserved in MS Glaser (Vienna) 157, dated 607/1210-11; cf. Grünert, *Kurzer Katalog*, p. 37 # 136. Among the digitized manuscripts of the IZbACF there is a copy of another partial copy of the text which may even predate the manuscript of Vienna. The whereabouts of the original are unknown. – For other manuscripts of this work, cf. Schwarb, *Handbook*, # 356 xii. Cf. also Jan Thiele, "Propagating Muʿtazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ," *Arabica* 57 (2010), p. 551.

[41] On the author and his *Mukhtaṣar al-Muʿtamad*, see Ibn Abī l-Rijāl Aḥmad b. Ṣāliḥ, *Maṭlaʿ al-budūr wa-majmaʿ al-buḥūr fī tarājim rijāl al-zaydiyya* 1-4, ed. Majd al-Dīn b. Muḥammad b. Manṣūr al-Muʾayyidī, Ṣaʿda 2004, vol. 2, pp. 375-77 # 642; al-Shahārī, *Ṭabaqāt al-zaydiyya al-kubrā*, vol. 1, pp. 478-81 # 281; al-Wajīh, *Aʿlām*, pp. 470-71 # 466. Al-Suḥāmī had also written *Shams sharīʿat al-islām fī fiqh ahl al-bayt ʿalayhim al-salām wa-huwa masāʾil al-taḥrīr wa-akthar masāʾil al-ziyādāt wa-l-ifāda wa-adillatihā mushtamilan ʿalā fiqh ahl al-bayt ʿalayhim al-salām illā mā shadhdha minhu wa-fīhi fawāʾid min al-muhadhdhab ḥasana*, containing two brief introductory sections to *uṣūl al-dīn* and *uṣūl al-fiqh*, while the majority of the work is devoted to *fiqh*. A manuscript of Volume One of this work transcribed by ʿAbd Allāh b. Ḥamza b. Muḥammad b. Ṣabra al-Aslamī and dated Jumādā II 682/August-September 1283 (cf. colophon f. 439a) is preserved in the library of Muḥammad b. Ḥasan b. Qāsim al-Ḥūthī. On the title page the author and his role in the compilation of the work is indicated as follows: *naqalahu min hādhihi l-kutub al-faqīh al-ajall Sulaymān b. Nāṣir b. Saʿīd b. ʿAbd Allāh b. Saʿīd b. Aḥmad b. Kathīr al-Suḥāmī*. The part dealing with *uṣūl al-fiqh* begins on f. 11b of the manuscript. In the introduction to this part the author states that his work is based on Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Muʿtamad* and al-Raṣṣāṣ' *Fāʾiq*. For this and other manuscripts of the work, cf. al-Wajīh, *Aʿlām*, pp. 470-71; idem, *Maṣādir*, vol. 2, p. 196. – Al-Suḥāmī had also composed *al-Niẓām fī uṣūl al-fiqh* which is lost.

[42] 247ff. Part One (*al-niṣf al-awwal*) was copied by the brother of the redactor of the *Mukhtaṣar*, Muḥammad b. Nāṣir b. Saʿīd b. ʿAbd Allāh, completed in Rabīʿ II 571/October-November 1175 in Hijrat al-sharīf al-ajall Yaḥyā b. Aḥmad b. Yaḥyā (f. 130b); Part Two (*al-niṣf al-thānī*) was copied by Sulaymān b. Muẓaffar b. ʿĪsā b. Muḥammad b. Tanūkh b. Abī l-Qāsim b. Abī Bakr b. Wāʾil al-Bakrī al-Rāzī, completed on 12 Ramaḍān 571/25 March 1176 in the *masjid* of Hijrat Quṭābur (f. 242a). Cf. the editor's introduction to his edition of the *Muʿtamad*, vol. 2, pp. 37-9. At the time the manuscript belonged to the private library of Sayf al-Islām ʿAbd Allāh. Nowadays, the manuscript is held by al-Maktaba al-Gharbiyya (Dār al-makhṭūṭāt), Ṣanʿāʾ, under the shelfmark # 886 [former shelfmark: *uṣūl al-fiqh* # 63]; cf. Aḥmad Muḥammad ʿĪsawī [et al.], *Fihris al-makhṭūṭāt al-Yamaniyya li-Dār al-Makhṭūṭāt wa-l-Maktaba al-Gharbiyya bi-l-Jāmiʿ al-Kabīr, Ṣanʿāʾ* 1-2, Qum 1426/2005, vol. 1, pp. 460-61. A microfilm copy of the manuscript is preserved in the Dār al-kutub in Cairo; cf. *Qāʾima bi-l-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya al-muṣawwara bi-l-mīkrūfīlm min al-Jumhūriyya al-ʿarabiyya al-yamaniyya*, Cairo 1967, p. 45 (microfilm # 106). – We thank Eva-Maria Zeis and Gregor Schwarb for making a copy of this microfilm available to us.

[43] Cf. our "The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs," Appendix # 81.

[44] Eds. Ibrāhīm Yaḥyā al-Darsī al-Ḥamzī and Hādī b. Ḥasan b. Hādī al-Ḥamzī, Ṣaʿda 1423/2002. For extant manuscripts, see Schwarb, *Handbook*, # 362.

[45] Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ, *Jawharat al-uṣūl wa-tadhkirat al-fuḥūl*, ed. Aḥmad ʿAlī Muṭahhar al-Mākhidhī, Beirut 2009. For the numerous manuscripts of the work, see Schwarb, *Handbook*, # 374. Aḥmad al-Raṣṣāṣ also wrote an autocommentary on the *Jawhara*, *Ghurar al-ḥaqāʾiq sharḥ Jawharat al-uṣūl*, which is lost; cf. the editor's introduction to his *Jawharat al-uṣūl*. – Among the works written during the 7th/13th century in Yemen on legal methodology, mention should also be made of (i) the anonymous *uṣūl al-fiqh* work preserved in MS Glaser 171 (= Ahlwardt 5155) that was apparently copied during the early 7th/13th century (missing in the beginning. At the end the text is described as a *mukhtaṣar* (*tammat masāʾil hādhā l-mukhtaṣar*; cf. Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* 1-10, Berlin 1887-99, vol. 4, p. 462 # 5155). Moreover, the way the anonymous author refers to al-Raṣṣāṣ' student Sulaymān b. ʿAbd Allāh al-Khurāshī (alive 610/1214) indicates that the latter was his teacher. On this manuscript, see also the Persian introduction by Hassan Ansari to *Sulaymān b. ʿAbd Allāh al-Khurāshī (alive 610/1214), Kitāb al-Tafṣīl li-jumal al-Taḥṣīl (A commentary on al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ' Kitāb al-Taḥṣīl). Facsimile Edition of MS Glaser 51, Staatsbibliothek zu Berlin.* With Introductions and Indices by Hassan Ansari and Jan Thiele, Tehran 2011); (ii) al-Muʿtaḍid bi-llāh Abū l-Ḥasan Yaḥyā *al-dāʿī* b. al-Muḥsin b. Abī l-Fawāris Maḥfūẓ' (d. 636/1238-9) *al-Muqniʿ fī uṣūl al-fiqh*, a work that had been completed by *al-amīr* Muḥammad b. al-Hādī b. Tāj al-Dīn (the work is extant in manuscript; cf. al-Wajīh, *Aʿlām*, pp.

al-Malāḥimī al-Khʷārazmī (d. 536/1141), another Ḥanafī, who had taught the work[33] and had written for this purpose a summary of it, *Tajrīd al-Muʿtamad*, a facsimile publication of which is included in the present volume.[34] Ibn al-Malāḥimī's exclusive reliance on Abū l-Ḥusayn's *Muʿtamad* throughout his *Tajrīd* suggests that it was the only work in the discipline that was available to him.[35] By contrast, the *Muʿtamad* had been completely ignored by the Bahshamite al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101) in his treatment of legal methodology in his *ʿUyūn al-masāʾil* and in his autocommentary *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*. Al-Jishumī frequently cites the views of Abū l-Ḥasan al-Karkhī, Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī, ʿAbd al-Jabbār and Abū Ṭālib al-Hārūnī but makes no mention whatsoever of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.[36]

Among the Zaydīs of Yemen, Abū l-Ḥusayn's *Muʿtamad* was very popular. The earliest extant copy that was found in Yemen is dated 550/1155-6 which is thus the probable *terminus ante quem* of the arrival of the work in Yemen.[37] In view of this early date it is astonishing that *qāḍī* Shams al-Dīn Abū l-Faḍl Jaʿfar b. Aḥmad b. ʿAbd al-Salām b. Abī Yaḥyā al-Buhlūlī ("Qāḍī Jaʿfar", d. 573/1177-8) was apparently unfamiliar with the *Muʿtamad* or for some reason unwilling to use it. Qāḍī Jaʿfar had composed two works on *uṣūl al-fiqh* for which he used al-Ḥākim al-Jishumī's *ʿUyūn al-masāʾil* as his exclusive source. His *K. al-Bayān fī uṣūl al-fiqh* is a detailed paraphrase of Part Seven of al-Jishumī's *al-ʿUyūn* devoted to legal methodology, and his concise *K. al-Taqrīb fī uṣūl al-fiqh* served as an introduction (*madkhal*) to his *K. al-Bayān*.[38] It is also noteworthy that Qāḍī Jaʿfar completely ignored Abū

---

uṣūl li-l-qāḍī al-Bayḍāwī al-mutawaffā sanat 685 H., taʾlīf ʿAlī b. ʿAbd al-Kāfī al-Subkī wa-waladihi Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAlī al-Subkī 1-3, Beirut 1995, vol. 2, p. 168.

[33] See below, n. 63.

[34] With kind permission of the Bodleian Library, Oxford.

[35] It should be noted, however, that Ibn al-Malāḥimī refers to ʿAbd al-Jabbār's *ʿUmad* in his *al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* (eds. Wilferd Madelung and Martin McDermott, London 1991, p. 20). It is unclear whether Ibn al-Malāḥimī had the *ʿUmad* at his disposal or whether he had an intermediary source.

[36] Legal methodology is dealt with in Part Seven (*al-qism al-sābiʿ*): *al-kalām fī adillat al-sharʿ* of *al-ʿUyūn* and *Sharḥ al-ʿUyūn*. A critical edition of both the *ʿUyūn* and the *Sharḥ al-ʿuyūn* are currently been prepared by the present authors.

[37] MS Ambrosiana ar. F 183, 278 ff, missing in the beginning and the end, copied in 550/1155-6; cf. Oscar Löfgren, *Catalogo dei manoscritti arabi, serie F-H (K 150 suss.)* [unpublished typewritten manuscript], p. 290 # 1478. We did not have a chance to inspect the manuscript and were thus unable to verify whether it was indeed transcribed in Yemen or whether it had been copied elsewhere and had subsequently been transferred to Yemen. A preliminary description of the codex is also given in the editor's introduction to his edition of the *Muʿtamad*, vol. 2, pp. 35ff. However, as the manuscript came to the editor's attention only at a very late stage he could not consult it for the edition of the *Muʿtamad*. Another manuscript from Yemen that was used by Hamidullah is MS Maktabat al-awqāf ("al-Sharqiyya"), al-Jāmiʿ al-kabīr, # 1508 (undated). The entire codex originally consisted of 21 quires of which only quires 12 through 21 are preserved, containing Volume Two of the work. For a description of the manuscript that had been copied for the library of the Imām al-Manṣūr bi-llāh, see also Aḥmad ʿAbd al-Razzāq al-Ruqayḥī, ʿAbd Allāh al-Ḥibshī and ʿAlī Wahhāb al-Ānsī, *Fihrist Makhṭūṭāt Maktabat al-Jāmiʿ al-kabīr Ṣanʿāʾ* 1-4, [Ṣanʿāʾ] 1404/1984, vol. 2, p. 857. A microfilm copy is preserved in the Dār al-makhṭūṭāt, Ṣanʿāʾ, and in the Āstān-i quds library, Mashhad (and other Iranian libraries); cf. ʿAbd al-Tawwāb Aḥmad ʿAlī al-Mashriqī and Muḥammad Ṣāliḥ Yaḥyā al-Qāḍī (eds.), *Ṭāwūs yamānī. Fihrist-i mikrūfilm-hā-yi majmūʿa-yi dār al-makhṭūṭāt-i Ṣanʿāʾ*, Qum 1421/2001, p. 63. – Since the publication of Hamidullah's edition an additional manuscript of the *Muʿtamad* has surfaced in Yemen, viz. MS Maktabat al-Hādī ilā l-ḥaqq (Ṣaʿda), containing Part Two of the work beginning with *al-ijmāʿ*; cf. ʿAbd Allāh Ḥammūd Dirham al-ʿIzzī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi mawjūd dar Kitābkhāna-yi Mazār-i Imām Yaḥyā b. Ḥusayn al-Hādī ilā l-Ḥaqq*, Qum 2004, p. 30 # 15 and ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās al-Wajīh, *Maṣādir al-turāth fī l-maktabāt al-khāṣṣa fī l-Yaman* 1-2, McLean, VA 1422/2002, vol. 2, p. 455 # 22.

[38] Both works are preserved in two collective manuscripts copied still during the lifetime of the author, viz. (i) MS Ambrosiana D 544, containing different works by Qāḍī Jaʿfar including his *Taqrīb fī uṣūl al-fiqh* (ff. 109a-126a) and his *Bayān fī uṣūl al-fiqh* (ff. 127a-214a), dated Shawwāl 555/October-November 1160 (f. 214a). In the margins there are notes that may to have been written by Qāḍī Jaʿfar himself. Cf. Löfgren and Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts*, Vol. II, pp. 406-7; (ii) MS Vatican ar. 1165, ff. 1-29a (*Taqrīb*), ff. 29b-157 (*Bayān*). Cf. Giorgio Levi della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca vaticana: vaticani, barberiniani, borgiani, rossiani, [Tappouni]*, Vatican 1935, p. 176 (here, only the *Taqrīb* is mentioned while the *Bayān* has been omitted by the cataloguer). At the end of this text (f. 157b-158a), there is a colophon dated on Wednesday at the end of Rajab 564/April 1169 in the *masjid* Ṣanāʿ, i.e. Qāḍī Jaʿfar's place of residence at the time. At the beginning of his *Taqrīb* the author explains the relations between the two works as follows (ff. 1b-2a):

... أما بعد فاني كنت شرحت مسائل أصول الفقه التي أودعها الحاكم أبو سعيد [كذا] رحمه الله في كتابه المسمى بعيون المسائل وكنتُ قد اقتصرتُ من ذلك على شرح أدلتها التي أوردها في كتابه وذكرت ما يحتاج اليه من التحقيق. ثمّ سألني بعد ذلك بعض الإخوان الذين اشتدت في العلم رغبتهم وحمد فيه سعيهم أن أفرد في هذه المقدمة ذكر المذاهب في تلك المسائل وأدلتها وأجرد ذلك عمّا عداه من اختلاف الناس في الأقاويل وعن التحقيق للأدلة إلا ما لا بدّ من ذكره في بعض المسائل ليكون ذلك تقريباً للمبتدين وتسهيلاً لمسالك الراغبين ووسيلة إلى معرفة ما في كتاب البيان الذي هو شرح هذه المسائل من التفصيل والتحقيق فانه كالمدخل الى ذلك. فأجبتهم الى ما [٢أ] سألوه رغبة فيما يصل اليهم من النفع ويقسم لي عليه من الأجر ومن الله أستمد المعونة على ما قرب منه وأدنى من رضاه بمنه ولطفه.

At the beginning of his *Bayān* the author explains his procedure in this work as follows (f. 30a):

... أما بعد فان بعض الإخوان الراغبين في اكتساب العلم النافع المهتمين باقتناء العمل الصالح المسارعين في الخيرات، سألني شرح جملة من مسائل أصول الفقه كان الحاكم أبو سعد محمد (كذا في الأصل) بن كرامه الجشمي رحمه الله أودعه كتابه الموسوم بعيون المسائل في الأصول وأذكر أدلة تلك المسائل التي ذكرها صاحب الكتاب مع تهذيب ما يحتاج الى التهذيب منها وتحقيق تلك الأدلة على وجه الاختصار الموصل الى الفائدة فأجبته الى ذلك اشعافاً للطلبة وتعرضاً لثواب الله تعالى باجابة مسألته وسلكت في الاستدلال منهاج صاحب الكتاب وجعلت ما أضمه الى كلامه اما مقدمة له أو تهذيباً لعبارات أدلته أو تحقيقاً لها كيلا يخرج الكلام عن قانونه الذي وضع كتابه عليه. فأما ما أورد صاحب الكتاب في صدور المسائل من ذكر الاختلاف في المذاهب فرأيت نقله على وجهه وأن لا أتعرض لغير الأدلة التي تعلق الغرض بها. وأنا أستمدّ من الله تعالى التوفيق والتسديد والمعونة والتأييد بمنه ورحمته.

For additional manuscripts of the *Taqrīb*, see Schwarb, *Handbook*, # 354 viii. - Prior to Qāḍī Jaʿfar, al-Mutawakkil ʿalā llāh Aḥmad b. Sulaymān (b. 500/1106, d. 566/1170) seems to have been the first Zaydī scholar of Yemen to compose comprehensive writings

tury, which may explain why they are no longer preserved. ʿAbd al-Jabbār is also known to have composed a *Kitāb al-Nihāya* in this discipline, which is likewise lost.[23]

ʿAbd al-Jabbār's work was continued by his Ḥanafī student Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī who taught the *Kitāb al-ʿUmad* and wrote his own commentary on it which is no longer extant.[24] Later on, he composed the *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*.[25] When explaining in the introduction what prompted him to compose another work in this discipline, Abū l-Ḥusayn also discusses ʿAbd al-Jabbār's *Kitāb al-ʿUmad*. He states that it includes discussions on issues that do not belong, strictly speaking, to *uṣūl al-fiqh* but rather to the subtleties of *kalām*, such as the different categories of knowledge (*aqsām al-ʿulūm*) etc., and that it is a very comprehensive work containing numerous redundancies. Such shortcomings, he continues to explain, are avoided in the *Muʿtamad*.[26] The work's success far beyond Muʿtazilite circles can hardly be overestimated. Ibn Khaldūn (d. 808/1406) lists it as one among four books on *uṣūl al-fiqh* that he considers as "the basic works and pillars of this discipline" - the other three being ʿAbd al-Jabbār's *K. al-ʿUmad*, al-Juwaynī's (d. 478/1015) *Kitāb al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*[27] and al-Ghazzālī's (d. 505/1111) *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*.[28] On the basis of these works, Ibn Khaldūn continues, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209) later composed his *K. al-Maḥṣūl*[29] and Sayf al-Dīn al-Āmidī (d. 631/1233) his *K. al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*.[30] The reception of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Muʿtamad* well beyond Muʿtazilism is also indicated by the manuscripts of the work that are preserved in Sunnī collections.[31]

Within Muʿtazilism, the influence of the work is visible in Khʷārazm where at some stage it was apparently the only available Muʿtazilite work on *uṣūl al-fiqh*.[32] This is suggested by Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad Ibn

---

[23] Cf. ʿUthmān, *Qāḍī l-quḍāt*, p. 62 # 15. The work is referred to by Abū l-Ḥusayn only twice in his *Muʿtamad*, vol. 2, pp. 494, 749. It seems that the *Nihāya* was less important than the *ʿUmad* with *Sharḥ al-ʿUmad*. As for the relative chronology of the three works, ʿAbd al-Jabbār mentions both the *ʿUmad* and the *Nihāya* among the works he had written before he completed his *Kitāb al-Mughnī* (cf. *Mughnī*, vol. 20 ii, p. 258), and his wording suggests that the *ʿUmad* was written prior to the *Nihāya*. The fact that he does not mention his *Sharḥ al-ʿUmad* in this context indicates that it was composed after the completion of the *Mughnī*. While Abū l-Ḥusayn's references to the *Sharḥ al-ʿUmad* and the *Nihāya* in his *Muʿtamad* (e.g. vol. 2, p. 749) do not indicate a relative chronology, al-Jishumī's manner to refer to the *Nihāya*, the *ʿUmad* and the *Sharḥ al-ʿUmad* throughout his *Sharḥ al-ʿUyūn* suggests that the *Nihāya* was composed prior to both the *ʿUmad* and the *Sharḥ al-ʿUmad* (we thank Gregor Schwarb for sharing his observation about al-Jishumī's references to the three works). Cf. also *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila*, taʾlīf Abī l-Qāsim al-Balkhī, al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, al-Ḥākim al-Jishumī, ed. Fuʾād Sayyid, Tunis 1974, p. 368.

[24] See Wilferd Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī," *The Encyclopaedia of Islam*. Three, 2007-1, pp. 16-19. The Zaydī scholar of Northern Iran, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Yaʿqūb al-Hawsamī (fl. 5th/11th c.), wrote a *Taʿlīq al-ʿUmad* [or *al-ʿUmda* according to some manuscripts] *fī uṣūl al-fiqh* which was most likely also a commentary on ʿAbd al-Jabbār's *ʿUmad*. Cf. Ibrāhīm b. al-Qāsim al-Shahārī, *Ṭabaqāt al-zaydiyya al-kubrā (al-qism al-thālith) wa-yusammā Bulūgh al-murād ilā maʿrifat al-isnād* 1-3, ed. ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās al-Wajīh, McLean, VA 1421/2001, vol. 3, p. 1114.

[25] The work has been published twice: (i) ed. Muhammad Hamidullah in cooperation with Muḥammad Bakr and Ḥasan Ḥanafī, Damascus 1964; (ii) with a preface by Khalīl al-Mays, Beirut 1983. The second publication seems to be based heavily on Hamidullah's edition of the text. In the following, reference will be made to his edition only. - For a French translation of the section on *ijmāʿ*, see Marie Bernard, *L'Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī*, Paris 1970.

[26] Cf. *Muʿtamad*, p. 7.

[27] The work has been edited by ʿAbd al-ʿAẓīm Maḥmūd al-Dīb (reprinted repeatedly: Cairo ²1400[/1980]; al-Manṣūra 1997).

[28] On the work, see Aḥmad Zakī Manṣūr Ḥammād, *Abū Ḥāmid al-Ghazālī's juristic doctrine in al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl, with a translation of volume one of al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, PhD dissertation, University of Chicago, 1987.

[29] Among the various editions of the work the following is the most reliable: *al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh* 1-6, ed. Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-ʿAlwānī, Beirut 1992. - The significance of Abū l-Ḥusayn's *Muʿtamad* as Fakhr al-Dīn al-Rāzī's principal source on *uṣūl al-fiqh* for his exegetical work *Mafātīḥ al-ghayb* is specifically mentioned by Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Shāṭibī al-Andalusī (d. 790/1388) in his *Kitāb al-Ifādāt wa-l-inshādāt*, ed. Muḥammad Abū l-Ajfān, Beirut 1983, pp. 100-1.

[30] Cf. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History* 1-3. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, New York 1958, vol. 3, pp. 28-9. It is noteworthy that Ibn Khaldūn here evidently takes Abū l-Ḥusayn's *Muʿtamad* to be a commentary on ʿAbd al-Jabbār's *ʿUmad*. - Al-Āmidī's *Iḥkām* has been published repeatedly. On this work, see Bernard G. Weiss, *The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Salt Lake City 1992; cf. also the review by Birgit Krawietz, "Zum Verhältnis von Sprache, Recht und Theologie in der islamischen Rechtstheorie von Sayf al-Dīn al-Āmidī," *Der Islam* 72 (1995), pp. 137-47.

[31] Cf. the editor's introduction to his edition of the *Muʿtamad*, vol. 2, pp. 30ff where the following manuscripts from Sunnī collections are described: (i) MS Sultan Ahmed III (Topkapı) 1318, containing Volume One of the work; copy completed on 27 Shaʿbān 751/30 October 1350 by a certain Abū Bakr b. ʿAbd al-Kāfī b. ʿUthmān al-Marāghī [a microfilm copy of this manuscript is included in the Fonds Gimaret (CNRS, Institut de Récherche et d'Histoire des Textes, Section arabe), pochette no. 6488 archivage (positif) no. 6488]. This manuscript had at one stage belonged to the Shāfiʿite scholar Badr al-Dīn Muḥammad b. Bahādur b. ʿAbd Allāh al-Shāfiʿī al-Zarkashī (d. 794/1392) (on him, see also below n. 32); see the facsimile reproduction of the title page of this manuscript in Volume Two of the *Muʿtamad*, Plate One; (ii) MS Laleli 788, containing Volume Two of the text that had also belonged to al-Zarkashī. The manuscript includes two other works by Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, viz. *Ziyādāt al-Muʿtamad* and *Kitāb al-Qiyās al-sharʿī*. None of these appears to be preserved in any other manuscript and both are included in Hamidullah's edition of the *Muʿtamad*. On Abū l-Ḥusayn's *al-Qiyās al-sharʿī*, see also Wael B. Hallaq, "A tenth-eleventh century treatise on juridical dialectic," *Muslim World* 77 (1987), pp. 197-229.

[32] Fakhr al-Dīn al-Rāzī also remarks on the heavy reliance on the *Muʿtamad* by the little known Muʿtazilite author Abū Muḥammad b. al-Ḥusayn b. ʿĪsā "Ibn al-ʿĀriḍ" in his *Kitāb al-Nukat* and his *Kitāb al-Masāʾil fī uṣūl al-fiqh* (both are lost); cf. his *al-Riyāḍ al-mūniqa fī istiqṣāʾ madhhab ahl al-ʿilm*, ed. Asʿad Jumʿa, Tunis 2008, p. 297. See also our forthcoming study "The Sunnī transmission of Abū l-Ḥusayn al-Basrī's (d. 436/1044) theological thought: Taqī al-Dīn Sāʿid b. Aḥmad al-ʿUjalī and his *Kitāb al-Kāmil*". Ibn al-ʿĀriḍ's *Kitāb al-Nukat* is regularly referred to by Badr al-Dīn al-Zarkashī in his *al-Baḥr al-muḥīṭ* (8 vols., eds. Lajna min ʿulamāʾ al-Azhar, Cairo 1994, vol. 1, pp. 17, 346; vol. 2, p. 377; vol. 3, p. 116) as is Abū l-Ḥusayn's *Muʿtamad*. According to Taqī al-Dīn al-Subkī (d. 756/1355), Ibn al-ʿĀriḍ's name was al-Ḥusayn b. ʿĪsā; he also remarks that the Shāfiʿite scholar Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī (d. 643/1245) had compiled a summary (*muntakhab*) of Ibn al-ʿĀriḍ's *Nukat*; cf. *al-Ibhāj fī sharḥ al-Minhāj: ʿalā Minhāj al-wuṣūl ilā ʿilm al-*

centuries, during which many leading Ḥanafīs of Iraq where Muʿtazilites in theology and *vice versa.*[12] This was the case with the renowned Ḥanafī legalists Abū l-Ḥasan ʿUbayd Allāh b. al-Ḥusayn al-Karkhī (b. 260/873, d. 340/952)[13] and his student Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī al-Rāzī "al-Jaṣṣāṣ" (b. 305/917, d. 370/981),[14] who in theological matters had Muʿtazilite tendencies. Al-Karkhī in turn had a strong influence on Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/980), the head of the Bahshamiyya during his time, who was likewise a Ḥanafī. Abū ʿAbd Allāh was instrumental in setting the Muʿtazilite treatment of *uṣūl al-fiqh* on a new basis and his views remained authoritative among the Muʿtazilites of the following generations.[15] While none of his writings is extant,[16] his positions are attested in the works of two prominent students of his, viz. *qāḍī l-quḍāt* ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) and the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq Abū Ṭālib al-Hārūnī (d. 424/1033).[17] Abū Ṭālib had noted down the teachings of Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī on legal methodology in two of his works that are specifically devoted to this discipline, viz. his *al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh*[18] and his more concise *Jawāmiʿ al-adilla fī uṣūl al-fiqh.* The latter work was composed at the request and during the lifetime of Abū ʿAbd Allāh ("*al-shaykh al-jalīl*") and particularly reflects the latter's views.[19] ʿAbd al-Jabbār, Abū ʿAbd Allāh's successor as head of the Bahshamiyya, had dedicated Part 17 of his *summa, al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, to legal methodology ("*al-Sharʿiyyāt*").[20] In addition, he had composed several works specifically devoted to this discipline that are lost, *Kitāb al-ʿUmad*, together with his autocommentary (*Sharḥ al-ʿUmad*), being the most renowned among them.[21] ʿAbd al-Jabbār is also reported to have taught the *ʿUmad* and to have added much material during his lessons. Throughout his *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh* his student Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1045) repeatedly refers to what ʿAbd al-Jabbār had mentioned in the course of his *dars.*[22] However, neither the *ʿUmad* nor the *Sharḥ al-ʿUmad* seem to have reached Yemen in the course of the transfer of religious literature from Iran to Yemen during the 6th/12th cen-

---

[12] Cf. Wilferd Madelung, "The Spread of Māturidism and the Turks," *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden 1971, pp. 109-68; Aron Zysow, "Muʿtazilism and Māturidism in Ḥanafī Legal Theory," *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002, pp. 235-65.

[13] Cf. Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 2 i, pp. 34-5; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band I, Leiden 1967 [= GAS], p. 444 # 22. For an analysis of his views in *uṣūl al-fiqh*, see Ḥusayn Khalaf al-Jubūrī, *al-Aqwāl al-uṣūliyya li-l-Imām Abī l-Ḥasan al-Karkhī*, [n.p.] 1409/1989; cf. also Zysow, "Muʿtazilism and Māturidism," p. 236.

[14] Cf. Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 1 ii, p. 35; GAS, vol. 1, pp. 444-45 # 23. His *Kitāb al-Fuṣūl fī l-uṣūl* has been published repeatedly: (i) *Fuṣūl fī l-uṣūl: Abwāb al-ijtihād wa-l-qiyās*, ed. Saʿīd Allāh al-Qāḍī, Lahore 1981 [partial edition]; (ii) *al-Ijmāʿ*, ed. Zuhayr Shafīq Kabbī, Beirut 1413/1993 [partial edition]; (iii) *al-Fuṣūl fī l-uṣūl* 1-4, ed. ʿUjayl Jāsim al-Nashamī, Kuwait ²1414/1994; (iv) *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ al-musammā al-Fuṣūl fī l-uṣūl* 1-2, ed. Muḥammad Muḥammad Tāmir, Beirut 2000. Al-Karkhī's and al-Jaṣṣāṣ' views are regularly cited by later Muʿtazilites as well as non-Muʿtazilite Ḥanafīs.

[15] Ibn Nadīm devotes two entries to Abū ʿAbd Allāh, one in his section on the Muʿtazilites (*Fihrist*, vol. 1 ii, pp. 628-29: *fāḍilan faqīhan mutakalliman*), and another when discussing the Ḥanafīs (*Fihrist*, vol. 2 i, pp. 36). Cf. also Muḥammad Jawād Anwārī, "Abū ʿAbd Allāh al-Basrī," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 5, pp. 680-83.

[16] For his writings on *fiqh* and *uṣūl al-fiqh*, cf. Anwārī, "Abū ʿAbd Allāh al-Basrī," p. 683.

[17] On the development of *uṣūl al-fiqh* among the Muʿtazilī Zaydīs, see also Gregor Schwarb, "Zaydī-Muʿtazilī traditions of *uṣūl al-fiqh*, 4th/10th-10th/16th centuries," *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Texts and Perspectives*, eds. Lukas Muehlethaler and Gregor Schwarb, Leuven: Peeters [forthcoming].

[18] The second part of the work has erroneously been edited as Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Sharḥ al-ʿUmad* by ʿAbd al-Ḥamīd b. ʿAlī Abū Zunayd (2 vols., Medina 1410/1989-90). Part One is preserved MS Ambrosiana, ar. E 409, 286 ff., containing a complete copy of the text. The manuscript was copied in 1028/1619 by Ṣalāḥ b. ʿAbd al-Khāliq b. Yaḥyā al-Ḥabūrī al-Qāsimī from a manuscript dated 544/1150 in the handwriting of Zayd b. al-Ḥasan b. ʿAlī al-Khurāsānī al-Bayhaqī (d. ca. 551/1156) who arrived in Yemen in 541/1146-47 following an invitation by ʿUlayy b. ʿĪsā b. Ḥamza b. Wahhās and there became a teacher of the Imām al-Mutawakkil bi-llāh Aḥmad b. Sulaymān (b. 500/1106, d. 566/1170). For a description of the manuscript, see Oscar Löfgren and Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, Vol. III: Nuovo Fondo: Series E (Nos. 831-1295), Vicenza 1995, pp. 165-66 #1239. For al-Bayhaqī, see Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, pp. 211-12; Gregor Schwarb, *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts* [forthcoming], # 350. – Another complete manuscript of the work is preserved in the Maktabat al-Aḥqāf in Tarīm (# 98 *fiqh*), copied in the 7th/13th century, 217 ff; cf. *Fihris al-makhṭūṭāt al-Yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muḥāfaẓat Ḥaḍramawt, al-Jumhūriyya al-Yamaniyya* 1-3, eds. ʿAbd Allāh b. Ḥusayn b. Muḥammad al-ʿAydarūs, ʿAbd al-Qādir b. Ṣāliḥ b. Shihāb, ʿAbd al-Raḥmān al-Saqqā, Qum 1430/1388/2009, vol. 1, p. 471 # 1052.

[19] Cf. Madelung, *Der Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm*, pp. 179-80; idem, "Zu einigen Werken des Imāms Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-ḥaqq," *Der Islam* 63 (1986), pp. 5-10. The earliest extant copy of *Jawāmiʿ al-adilla*, which is still unpublished, is preserved in MS Vienna Glaser 205 [old number: Glaser 106], ff. 2b-63b. The codex was copied in 507/1113-14, apparently in Baghdad, and was later on brought to Yemen. Cf. M. Grünert, *Kurzer Katalog der Glaser'schen Sammlung arabischer Handschriften* [unpublished manuscript, (ca. 1894)], p. 22 # 56. A facsimile of the entire codex is forthcoming in the "Muslim History and Heritage Series". Another manuscript is preserved as MS Ambrosiana ar. B 49; cf. Oscar Löfgren and Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, Vol. II: Nuovo Fondo: Series A-D (Nos. 1-830), Vicenza 1981, p. 84 # 173.

[20] *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, imlāʾ Abī l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbār al-Asadābādī, bi-ishrāf Ṭāhā Ḥusayn, Cairo [1960-69]: *al-juzʾ* 17: *al-Sharʿiyyāt* (ed. Amīn al-Khūlī). – There is also a lengthy discussion of issues of *uṣūl al-fiqh* in Volume Four of his *al-Majmūʿ fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf*. A critical edition of this volume is currently being prepared by Margaretha Heemskerk.

[21] On his *Kitāb al-ʿUmad* and the autocommentary, see ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, *Qāḍī l-quḍāt ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī*, Cairo 1967, p. 61 ## 12, 13. – Al-Shaykh al-Ṭūsī (d. 459 or 460/1006-7) frequently mentions ʿAbd al-Jabbār's *ʿUmad* in his *al-ʿUdda fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī, Qum 1376/1417/1997, vol. 1, p. 56; vol. 2, pp. 426, 443, 502, 528.

[22] Cf. GAS, vol. 1, p. 626 # 13 where the references to ʿAbd al-Jabbār's *dars* have erroneously been taken to represent an independent work.

INTRODUCTION[1]

I.

From the very beginning *mutakallimūn*, and specifically the Muʿtazilites among them, took a leading role in developing theories of legal methodology, and their treatment thereof was intimately linked with their respective theological notions and considerations.[2] Wāṣil b. ʿAṭāʾ (d. 131/748) is reported to have composed a *Kitāb al-Sabīl ilā maʿrifat al-ḥaqq*. The title suggests that the work was concerned with epistemological issues that are of immediate relevance both to legal methodology and to theology.[3] Questions relating to authoritative sources of law are also dealt with in detail by Ḍirār b. ʿAmr (d. ca. 200/815) in his *Kitāb al-Taḥrīsh*[4] and by al-Naẓẓām (d. 221/845), whose *Kitāb al-Nakth* proved particularly influential.[5] Important contributions to the development of the discipline were also made by Abū Mūsā al-Murdār (d. 226/840) who wrote a *Kitāb ʿalā aṣḥāb ijtihād al-raʾī*,[6] Jaʿfar b. Mubashshir (d. 234/849) who wrote extensively on legal issues,[7] Abū l-Ḥusayn al-Khayyāṭ (d. ca. 300/912) who composed a tract against the prophetic tradition that is attested by only a limited number of chains of transmission (*al-Radd ʿalā man athbata khabar al-wāḥid*),[8] and, during the scholastic phase of the movement, Abū ʿAlī al-Jubbāʾī (d. 303/915-6)[9] and Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933).[10] Although none of their writings is extant, their views are regularly mentioned in the later Muʿtazilite literature.

An important shift occurred with Abū l-Qāsim al-Balkhī (d. 319/931) who in his homeland Khurāṣān was under predominantly Ḥanafī influence, which had an immediate impact on his thought relating to *uṣūl al-fiqh*.[11] The close relation between Muʿtazilism and Ḥanafism remained in force for most of the 4th/10th and 5th/11th

---

[1] This publication was prepared within the framework of the European Research Council's FP 7 project "Rediscovering Theological Rationalism in the Medieval World of Islam".

[2] The development of *uṣūl al-fiqh* has only rudimentarily been explored so far. Relevant studies are N. Calder, "Uṣūl al-fiḳh," *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 10, pp. 931-34; Aḥmad Pakačī, "Uṣūl al-fiqh," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 9, pp. 289-306; Aron Zysow, *The economy of certainty: An introduction to the typology of Islamic legal theory*, PhD dissertation, Harvard University, 1984; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An introduction to Sunnī* uṣūl al-fiqh, Cambridge 1997; Devin J. Stewart, *Islamic legal orthodoxy: Twelver Shiite responses to the Sunni legal system*, Salt Lake City 1998; *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002; Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002; Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard 2006, pp. 153ff; ʿAlī b. Saʿd b. Ṣāliḥ al-Ḍuwayḥī, *Ārāʾ al-Muʿtazila al-uṣūliyya: Dirāsa wa-taqwīman*, Riyadh 1995.

[3] Cf. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97, vol. 2, p. 268; vol. 5, p. 137 # 10. – Some of his views are reported by ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī in his *Faḍl al-iʿtizāl* and by Abū Hilāl al-Ḥasan al-ʿAskarī in his *Kitāb al-Awāʾil*. See ibid., vol. 2, pp. 276-80; vol. 5, pp. 161-63 Text 21; cf. also idem, *Flowering of Muslim Theology*, pp. 155ff.

[4] The work was mostly concerned with the authority of prophetic tradition as a legal source. On the *Kitāb al-Taḥrīsh*, see Ḥasan Anṣārī, "Kitābī kalāmī az Ḍirār b. ʿAmr," *Kitāb-i māh* (Dīn) 89-90 (1383-4/2005), pp. 4-13; Josef van Ess, *Der Eine und das andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* 1-2, Berlin 2011, vol. 1, pp. 132ff. A critical edition of the *Kitāb al-Taḥrīsh* is currently being prepared by Hassan Ansari and Wilferd Madelung.

[5] Josef van Ess has published fragments of the work as preserved in Jāḥiẓ' (d. 255/869) *Kitāb al-Futyā*; cf. his "Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām," *Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, ed. Wilhelm Hoenerbach, Wiesbaden 1967, pp. 170-201; idem, *Das Kitāb an-Nakṯ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ǧāhiz: Eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1972. Since then, additional extensive fragments have been identified in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1209) *Maḥṣūl* and in the writings of Ibn Shahrāshūb (d. 588/1192) and of Ibn Ṭāwūs (d. 664/1266); cf. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, pp. 1-2 # 19. See also ibid., vol. 3, pp. 380-92 for an analysis of Naẓẓām's views on issues of legal methodology, with vol. 6, pp. 176-95 (Naẓẓām: Erkenntnislehre und Hermeneutik).

[6] Cf. Abū l-Faraj Muḥammad b. Isḥāq al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Ayman Fuʾād Sayyid, London 1430/2009, vol. 1 ii, p. 574; cf. also van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 5, p. 331 # 30.

[7] Several of his writings are specifically concerned with central notions of *uṣūl al-fiqh*, such as *K. ʿalā aṣḥāb al-raʾī wa-l-qiyās*, *K. al-Ijtihād*, *K. al-Ijmāʿ mā huwa*; cf. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, pp. 274-75 ## 18, 19, 20. See also ibid, vol. 4, pp. 65-68. Cf. also Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 1 ii, p. 577.

[8] Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 1 ii, pp. 17, 610.

[9] Several of his writings are specifically concerned with central notions of legal methodology, such as his *K. al-Ijtihād* and his *Kitāb al-Akhbār*; cf. Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 1 ii, p. 607; cf. also Daniel Gimaret, "Matériaux pour une bibliographie des Ǧubbāʾī," *Journal Asiatique* 264 (1976), p. 280 # 1; his *K. al-Ijtihād* is also referred in Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muhammad Hamidulllah, Damascus 1965, vol. 2, p. 722.

[10] He is known to have written a *K. al-Ijtihād* and a *K. al-Awāmir*; cf. Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 1 ii, p. 627; Gimaret, "Matériaux," pp. 305 # 3, 307-8 # 9. In addition, Abū Hāshim evidently integrated discussions on legal methodology into his *summae*, as is the case with his *al-Baghdādiyyāt*; cf. Gimaret "Matériaux," pp. 308-12 # 10.

[11] Al-Kaʿbī, who was a student of al-Khayyāṭ, criticized his teacher's rejection of *khabar al-wāḥid* in his *Qabūl al-akhbār wa-maʿrifat al-rijāl*, ed. Abī ʿAmr al-Ḥusaynī b. ʿUmar b. ʿAbd al-Raḥīm, Beirut 2000, vol. 1, pp. 17-8. Cf. also Racha Moujir el Omari, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balḫī/al-Kaʿbī (d. 319/931): A Study of Its Sources and Reception*, PhD dissertation Yale University 2006, pp. 226-93. – This is one example for the Ḥanafization of *uṣūl al-fiqh* among the Muʿtazilites, who accepted *khabar al-wāḥid* ever since.

Ibn Malahimi, Mahmud ibn Muhammad,- 1141 .ابن ملاحمی الخوارزمی، محمود بن محمد

Legal methodology in 6th/12th century Khwarazm. The Kitab al-Tajrid fi usul al-figh/by Rukn al-Din Mahmud b. al-Malahimi al-Khwarazmi. Facsimile edition of MS Arab e 103 (Bodleian Library, Oxford); with an introduction and indices by Hassan Ansari and Sabine Schmidtke.- Tehran: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia; Berlin: Freie Universitat, 2011.

6+13+288+10+6p.- (Muslim History and Heritage series; 1)

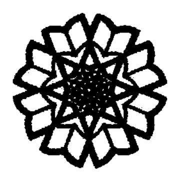
Added tp. in Persian:

التجرید فی اصول الفقه (کتابی در اصول فقه از مکتب معتزلیان خوارزم در اوائل سدهٔ ششم قمری)

1. Islamic law, Sunnites. 2. Motazilites.

I. Ansari, Hassan. II. Schmidtke, Sabine. III. Title: التجرید فی اصول الفقه

IV. Title.





The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia
(Centre for Iranian and Islamic Studies)

Book: al-Tajrīd fī uṣūl al-fiqh
By: Mahmud ibn Mohammad al-Malahimi al-Khwarazmi
Editor: Hassan Ansari and Sabine Schmidtke
Publisher: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia –
Berlin: Freie Universitat
Lay out: Bahareh Badafras
Printing: Talaye
Number of copies: 200
First Published: 2011
Shabak: 978-600-6326-02-3

Address: Kāshānak, Niyāvarān, Tehran, Iran
Tel: 22297626
Fax: 22297663
E-mail: centre@cgie.org.ir
Web site: www.cgie.org.ir

Muslim History and Heritage series

1

Al-Tajrīd fī uṣūl al-fiqh

Legal methodology in 6 th/12 th century Khwārazm
by Rukn al-Dīn Maḥmūd b. al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 536/1141)
Facsimile edition of MS Arab e 103 (Bodleian Library Oxford)

With an introduction and indices by
Hassan Ansari and Sabine Schmidtke





The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia
(Centre for Iranian and Islamic Studies)

Tehran

Fall 2011

Muslim History and Heritage series

1

Al-Tajrīd fī uṣūl al-fiqh

In the Name of God

Bought at Sotheby's, June 1918, for £ 3.0.0
no. 185.

على ان الامام [illegible] من الفصلين ونشا القرء الثاني ولا يفهم منه الا الحيض والطهر
معا ولان اللغة تابعة لاغراض المخاطب وقد يكون له غرض في افهام الشي بعينه وقد يكون
غرضه في افهامه على الجملة فيقال للاول ان يرى سوادا فيقول رايت سوادا ويقال
للثاني ان يقول رايت لونا فالغرض ان يضعوا لكل واحد من الغرضين الفاظا تطابقه ولان اهل
اللغة قالوا ان قولنا قرء وشفق [illegible] من الاضداد وقولهم حجة فيجب ان في اللغة الفاظا مشتركة
وليس لاحد ان يتعسف في [illegible] قولنا قرء وانه يجمع الطهر والحيض معا لان ذلك انما
يسوغ لو تعذر ما ذكرناه وقد [illegible]

باب الحقائق العرفية والشرعية

اعلم ان الاسم الشرعي هو ما استفيد وضعه بالشرع لمعنى والعرفي ما استفيد وضعه بالعرف لمعنى
وذهب شيوخنا والفقهاء الى انه يجوز ان ينقل الله عز وجل الاسم من اللغة فيضعه لمعنى شرعي
ومنع منه قوم من المرجئة والذي يدل على جواز ذلك ان كون الاسم اسما للمعنى ليس
بواجب بل هو تابع للاختيار ولهذا لم يكن اسما قبل المواضعة فصح سلب الاسم عن مسماه ووضعه
لمعنى اخر واذا جاز هذا في الاسم العرفي وحسن ذلك لانه لا يمتنع ان يكون في ذلك مصلحة ولا
يكون فيه وجه من وجوه القبح العبادات الشرعية ولان الشرع قد ورد بعبادات لم تكن
معلومة لاهل اللغة فلا بد من ان يضع لها اسما لحاجته مثل ذلك فيمن يولد له ولد او يستحدث
الة في الصنائع فلا بد من ان يضع لها اسما مبتدءا ومن ان ينقل لها اسما من اللغة لمعانيها
شبه لمعنى الشرع بل هذا اولى لانه ادخل في ان يكون الخطاب لغويا واما في العرف فلانه
قد نبت الطباع عن التصريح ببعض المعاني فيكنون عنه باسم ما يتصل به وذلك ككنايتهم
عن قضاء الحاجة بالغائط وهو المطمئن ولانه قد يشتد اهتمامهم بالشي لشرفه ولكثرة
مشاهدتهم له فيستعملون الاسم فيه اكثر من استعماله في غيره فيغلب عليه حتى لا يفهم
من اطلاق اسمه سواه كقولهم في الفرس دابة والذي يدل على وجود ذلك في
اللغة ان قولنا صلوة في اللغة اسم للدعاء ثم صار اسما في الشرع لافعال مخصوصة وقو
لنا صوم في اللغة اسم للامساك ثم صار في الشرع [illegible] اسما للامساك عن افعال مخصو
صة في زمان مخصوص وقولنا زكوة في اللغة اسم للطهارة او النماء ثم صار في الشرع
اسما لطهرة مخصوصة او لما يؤدي الى النماء واما في العرف فقولنا دابة وغائط
على ما تقدم فان قيل الصلوة في اللغة هو الدعاء وسميت هذه الافعال
صلوة لما فيها من الدعاء فلم يختلف فائدته في اللغة والشرع وقولنا دابة في
اللغة هو ما دب والفرس مما دب فلم يختلف فائدته في اللغة والعرف
قيل له ان عنيتم ان قولنا صلوة يقع على هذه الافعال التي فيها دعاء

والمبالغة في الصفة ما ليس في الحقيقة واما اطلاقهم في العبارة تجوزا فيقولوا
انه جوز ان يستعملوه في البليد على جهة التشبيه واني لا اسميه مجازا لان اهل اللغة ما سموه
بذلك واما اسميه مع قرينة فيقال لهم ان عنيتم ان العرب لم تسمه بذلك فصحيح
وان عنيتم ان الناقلين عنهم لم يسموه بذلك فباطل لتسميتهم تشبيههم بالمجاز ولقولهم في
تشبيههم هذا الاسم حقيقة وهذا مجاز والسلف اذا لم تسمه العرب بذلك يجب ان الشرع
ان يسميه الناقلون عنهم بذلك ليكون اداة لهم في صناعتهم ولهذا سمت النحاة الضمة
رفعا والفتحة نصبا ولم ينقل ذلك عن العرب وقوله اني اسميه مع قرينة حقيقة لا
تمنع من تسميته بانه اراده مجازا ولان الحقيقة والمجاز من اسماء الكلام والقرينة من الاحوال
فلا يكون بها حالة كونه باب في حسن دخول المجاز في خطاب الله تعالى
وانه قد خاطب به   ذهب الى ذلك الجمهور ومنع قوم من اهل الظاهر
منه   والذي يدل على حسنه ان الله انزل القرآن بلغة العرب فيقتضي حسن
خطابه اياهم بما كانوا يتخاطبون به الا الكلام الركيك المنسوب قائله الى العي وليس
من استعمال المجاز لان اكثر الفصاحة انما تظهر بالاستعارة والمجاز   واما وجود ذلك
في القرآن فكثير نحو قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وقوله وجوه يومئذ نا
ضرة الى ربها ناظرة فان المخالف اما ان يقول ان هذه الالفاظ موضوعة للمعاني
التي ارادها الله تعالى في اصل اللغة وهذا قد افسدناه او يقول انها وان لم تكن
موضوعة لتلك المعاني في الاصل الا ان الشرع نقلها الى تلك المعاني فصارت
حقيقة شرعية فيها وهذا لا يصح ايضا لان الامر لو كان كذلك لوجب ان يسبق
تلك المعاني الى افهام اهل الشرع عند سماعها ومعلوم انه لا يسبق الى افهامهم
من قوله تعالى الى ربها ناظرة الى ثواب ربها   واحتج المخالف بان المجاز
لا ينبئ عن المراد بنفسه فدخوله في خطاب الحكيم يقتضي الالباس والجواب
انه لا التباس مع القرينة الدالة على المراد ومنها انه انما يعدل عن الحقيقة
الى المجاز للعجز عن الحقيقة والجواب انه انما يصح ما ذكرتم لو لم يحسن العدول
عنها الى المجاز مع التمكن من الحقيقة ومعلوم انه يحسن ذلك لما في المجاز
من زيادة الفصاحة على ما بيناه ومنها ان الله تعالى لو خاطب بالمجاز لوصف
بانه متجوز مستعير والجواب انه انما لا يحسن اطلاق ذلك عليه تعالى لان
قولنا متجوز يوهم التسامح بالقبيح كما يقال فلان متجوز في افعاله اي متسامح بالقبيح

حسنه

بالفعل والندب لا منع منه فصار الأمر يمنع من الإخلال بالفعل وهذا هو الوجوب فإن
قيل السيد المشير يقول للمستشير ولمن طلب افعل كذا فعصيني وإن لم يدل ذلك
على الإيجاب قيل له إنما يقول نقولنا افعل دعا إلى الفعل ومنع من الإخلال به وهذه
حالة المشير مع المستشير إذا قال له افعل كذا وكذا وربما يصرح بذلك ويقول افعل
كذا فإنه الرأي ولا تعدل عنه ولا تخالفه غير أن المستشير لا يجب عليه التزام ما أشار
به وكذلك التزام الله تعالى لما يجب علينا التزامه دليل وهو أن السيد
متى أمر غلامه بفعل فلم يفعله استحسن العقلاء من أهل اللغة في تعليل حسن ذمه بأنه أمره
بكذا فلم يفعله فدل أن مقتضى ذلك لو اختص فإن قيل إنما يذمونه لأنهم يعلمون
كراهة المولى لتركه قيل له إن اقتصارهم في تعليل حسن ذمه بما ذكرنا دليل على أنه
العلة لا غير فإن قيل إن هذا الذم مشروط بكراهة المولى لتركه كما أنه مشروط بكون
المأمور به حسنا قيل له ليس يجب إذا شرطنا في ذلك حسن الفعل الذي قد دل عليه
الدلالة أن يشترط فيه الكراهة التي لا يدل عليها دلالة وعلى أن العقلاء يفصلون ذلك وهو
أن أمره بكذا فلم يفعل ولم يفصلوه لقال العقلاء العلة أمره بكذا فلم يمتثل وإنما يذمونه إذا
[illegible] لم يمتثل ما أمره به فإن قيل السيد لو قال له أريد منك أن تفعل كذا فلم يفعله كان
[illegible] أهل اللغة يذمونه وإن كان ذلك لا يفيد الوجوب قيل له لا نسلم ذلك ولو ثبت ذلك
لكان مشروطا بكراهة المولى لتركه عندنا وعندكم فإن قيل إنما يذمونه لأن الشرع يجعله
جاء بوجوب طاعة العبد لسيده أو لأنه إنما أمره بما فيه نفعه ودفع الضرر عنه ويجب
على العبد إيصال المنافع إلى سيده أو يدل ذلك على أنه يكره منه تركه ألا ترى أنه لو أمره بما
يخص العبد نفعه فلم يفعله لم يلمه العقلاء قيل له إن الشرع جعل إنما يوجب على العبد
ما يوجب عليه سيده دون ما لا يوجب عليه ألا ترى أنه لو قال له الأولى أن تفعل كذا
ففعل لم يلزمه إيصال ذلك إليه وقولهم إن ذلك يدل على كراهة المولى لترك ذلك لا
[illegible] لا يجوز أن [illegible] ترك ذلك من غيره دون ذلك العبد وإنما يعلم أنه يكره منه تركه
إذا دله على كراهة تركه والأمر عند المخالف لا يدل على كراهة العبد ذلك الفعل
وقولهم إنه إذا أمره بما يعود نفعه على العبد لم يدل على الوجوب غير مسلم
ولا نسلم أن إيصال المولى لا ينفع لذلك لأن العبد إذا انتفع بعض الأمور
أو دفع عن نفسه ضررا عاد ذلك على صلاح حال المولى فإن ذلك
نفعا له من هذه الجهة وقد استدل في المسألة بقوله فعل أن قولنا افعل
يقتضي إيقاع الفعل وليس يجوز تركه فيه لفظ يقتضي المنع من تركه

بوقت وقيل انه ان الذين يخالفون عن امره وقد قيل ان الكناية ترجع الى الرسول عليه السلم
ولو رجعت الى الله عز وجل لدلت الاية على وجوب امر الله تعالى واذا دلت على ذلك
دلت على وجوب امر الله تعالى لان احدا لم يفرق بينهما وانما قلنا ان مخالفة امره هو
الاخلال بما امره به لان مخالفة الامر هو ضد موافقته وموافقته هو فعل ما تناوله
فمخالفته هو الاخلال به وانما قلنا ... ان مخالفة الامر هو الاقدام على الحظر
الامر وقدروا على ان الاخلال ... محظور مخطورة الامر حتى يدل تحت الاية ومتى دل الدليل
عليه استغنيتم عن الاستدلال بالاية قيل له انا لا نحتاج الى الدلالة على ما ذكرتم
بل يكفينا في الاستدلال بالاية ما ذكرنا من ان مخالفة الامر هو ضد موافقته على
ما قررنا فان قيل لو كان مخالفة الامر هو الاخلال بما تناوله الامر لكنا مخالفين للامر
بالنوافل اذا تركناها وفي ذلك وجوب النوافل قيل له انا لم نكن مخالفين
لما ذكرناه لان تقدير الامر بالنوافل ان الاولى ان تفعلوا ولكم ان لا تفعلوا وهذه
زيادة لا يدل عليها صريح قوله افعل واذا انضم الى الامر جواز الترك لم يكن
مخالفة له بالترك فان قيل فيجب ان تعلموا ان امر الله تعالى وامر رسوله ليس
على ... البعد بالترك ليصح تحت الاية ومتى علمتم ذلك علمتم ان الامر للوجوب قبل
الاستدلال بالاية قيل له انه يكفينا في ذلك ان نعلم ان قوله افعل يقتضي ان
نفعل الفعل وليس في صيغته اباحة الاخلال بالفعل ولا منع من الاخلال به
وليس يجب ان ... علمنا ذلك ان نعلم الوجوب لانه لا بد في الوجوب من المنع عن
الاخلال بالفعل ثم نعلم بالاية المنع من الاخلال بما امر به فنعلم انه يجب حمله
على الوجوب فان قيل ان مخالفة امره عليه السلم لم يدل على وجوب هو الرد
له وانما ... قيل له ان امره عليه السلم لم يدل على وجوب القبة به
فلم يكن الرد له مخالفة لامره وانما الرد عليه مخالفة الدليل الدال على وجوب القبة
به دليل اخر قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فذمهم على ان
قيل لهم افعلوا فلم يفعلوا فلو كان الامر للاباحة او للندب لما ذمهم على ذلك دليل
اخر وهو قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك فعنف ابليس باسم هام بل
هو ذمه واسقطه من الله تعالى على انه لم يفعل ما امره وقد دل ان الامر للوجوب فان قيل
لعله امره بالسجود بلغة غير لغة العرب الامر فيها موضوع للوجوب قيل الظاهر يقتضي

واحتج على التخيير فإن قيل أيجوز أن يكون قوله فكفارته إطعام إخباراً عمّا يحصل من
الحانثين من الكفارة أي يحصل من بعضهم الإطعام ومن بعضهم الكسوة قيل له
إن الآية إيجاب للكفارة وجميع الأمة إلى الآية في إيجاب الكفارة ولأنه لو كان المراد
ما قالوه لم يرجع جميع الخطاب إلى كل حالف بل يرجع أوله إلى بعضهم وباقيه إلى بعضهم
لأنه ليس كل من حنث فقد كفّر ولا كل من كفّر فقد كفّر بالإطعام أو بالكسوة فإن
قيل إنما قال تعالى فكفارته إطعام لأن بعض الحانثين يلزمه الإطعام وبعضهم
الكسوة قيل له إن قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم هو خطاب للكافة
والمراد به كل واحد منهم فكذلك قوله فكفارته إطعام وقد اتفق المسلمون على أن
كل حانث قيل له كفّر إما بالإطعام أو بالكسوة أو بالعتق ولم يقل منهم أحد إنه
قيل لبعضهم كفّر بالإطعام ولبعضهم بالكسوة يبين ذلك أنه متى حملت الآية
على ما قالوه احتيج فيه إلى إضمار كأنه قيل فكفارته إطعام لبعضهم ولبعضهم كسوة
ولا يجوز إضمار ما لا دليل عليه ولأنه لو كان المراد ما قلتم لقال تعالى أو كسوتهم أو تحرير
رقبة لأن الكلام على هذا القول على الجمع ألا ترى أنه يجب إطعام على بعضهم
وجاز لما يجب الكسوة على آخرين دليل وهو أن الواحد منها
لو كان هو الواجب بعينه لبيّنه الله تعالى ولأقام الدليل عليه وليس في الأدلة ما
يعيّن واحداً من الكفارات دليل وهو أن الله تعالى خيّر الحانث بين الإ
طعام والكسوة والعتق وأجمع المسلمون عليه فلو كان الواجب منها واحداً لخيّره
الله تعالى بين الواجب وبين ما ليس بواجب وفي ذلك إباحة الإخلال بالواجب
فإن قيل إنما خيّره بين الواجب وغير الواجب لأنه تعالى علم أن المكلف لا
يختار منها إلا الواجب عليه قيل له يبعد ألا يخرج تعالى من أن يكون مخيّراً بين
الواجب وبين ما ليس بواجب ومبيحاً للإخلال بالواجب وأيضاً فلا يخلو إما أن يكون
لاختيار المكلف تأثير في جعل الفعل مصلحة أو لا يكون له تأثير في ذلك فإن لم يكن له
تأثير أدى إلى أن يقع الحانثون مع كثرتهم وطول زمانهم على ما هو الواجب
دون غيره وذلك في البعد كبعد أن يقع المحكم ممن ليس بعالم وتصديق من
الناس ممن لا يعرف الفرق بين الشيء وغيره وإن كان له تأثير لم يخل إما أن يكون
الاختيار هو المؤثر وحده في جعل الفعل مصلحة أو لا بد من أن يختص الكفارة بوجه
إذا صادفه الاختيار كان مصلحة فإن قال بالأول لزم إذا اختار المكلف
غير الإطعام والكسوة والعتق أن يكون مصلحة وإن قال بالثاني قيل له فتشترك

بلغ

من بعض وان يسوي كل واحدة منها بانه الوجوب وان يستحق كل واحدة ثواب الواجبة وان
يسقط الفرض بكل واحدة منها اذ ليس بعضها بذلك اولى من بعض وهذا يقتضي كونها واجبة
على الجمع ومتى قلتم انه يختص بذلك واحدة منها فهذا قولنا الجواب ـــ انا نقول
انها بعد الوجود على صفة الوجوب على معنى ان كل واحد منها على صفة لمكانها يجب فعلها
بدلا من الاخرى بدلا لو لم يفعل الاخرى ولا نقول ان كل واحدة منها على صفة لمكانها
يجب فعلها مع الاخرى ونقول يستحق ان يسوي كل واحد منها الواجب الذي يقوم غيره
مقامه ولا يسوي به الواجب الذي يجب فعله مع غيره وكذا القول في استحقاق
الثواب بكل واحدة منها ونقول ان كل واحد منها مسقط للفرض وليس يمتنع ان
يثبت حكم واحد باشياء كثيرة الا ترى ان المصلي اذا احدث في حال ما وطئ على نجاسة
ميتة وفي حال ما انكشفت عورته لانتقضت صلاته بكل واحد من ذلك اذ ليس بعضها
بذلك اولى من بعض وكذلك لو قتل في حال ما ارتد لاستحق القتل بكل واحد منهما وعلى
ان جميع هذه الالزامات تلزم الخصم اذا قال ان الواجب ما اختاره المكلف او قال ان
الواجب يتعين بالفعل لانه قد اختار الكل وعين الكل بالفعل فيجب ان يكون الكل واجبا
ومنها ان الكل لو كانت واجبة لوجب اذا اخل بجميعها ان يستحق على الاخلال بكل
واحد عقاب الواجب اذ ليس بعضها بذلك اولى من بعض قيل في الجواب انا نقول
يستحق بكل واحدة منها عقاب الواجب الذي يقوم غيره مقامه ولا يستحق بها عقاب
الواجب الذي يجب فعله مع غيره وينبغي ان يكون عقاب هذا الواجب اقل من عقاب
الواجب المعين لان الواجب المعين لا يجوز الا يستحق العقاب بالاخلال به بحال
وهذا الواجب يجوز الا يستحق العقاب بالاخلال به في بعض الاحوال وهو اذا فعل
غيره وذكر في الاصل انا لم نقل ان الكل واجبة على الجمع حتى اذا اخل بجميعها
استحق على الاخلال بكل واحدة منها عقاب الواجب وانما الذي نقوله انه يستحق
على الاخلال قدرا من العقاب ولا نقدره فيسقط ما ذكر بسببه وقال شيوخنا انه
يستحق بذلك عقاب اقلها عقابا لانه لو فعل تلك الكفارة ما استحق العقاب قال
قيل ولو فعل اعظمها عقابا لسقط عنه العقاب فيجب ان يستحق عقاب
اعظمها عقابا قيل له انه لو كان لو فعل الكفارة التي هي اقلها عقابا لسقط عنه
العقاب فينبغي اذا استحق العقاب على الاخلال بجميعها ان يعاقب في كل وقت عقاب
اقلها عقابا ان يجري ذلك العقاب مجرى فعل الكفارة التي لو فعلها سقط عنه
العقاب ويجري الزائد على ذلك مجرى الظلم لان المستحق يصير مستوفى من دون

بلغ

كر او بين وكذلك يقتضي كراً وتكون العبادة مجزئة اذا استوفت شروطها وغير المجزئة معناه
على العكس من ذلك وانما تكون كذلك اذا لم تستوف شروطها مع ذلك وجوب فعلها
ان كانت غير موقتة او كانت موقتة ولم يخرج وقتها وجواز وجوب القضاء ان كانت
موقتة وخرج وقتها وقال قاضي القضاة معنى كونها مجزئة انه لا يجب قضاؤها
ومعنى كونها غير مجزئة انه يجب قضاؤها وهذا غير مستمر لان الله تعالى لو امر مكلفا
بالصلوة بطهارة فصلاها بغير طهارة ومات او خرج وقتها ولم يدل دلالة على وجوب
قضائها كان ينبغي ان تكون هذه الصلوة مجزئة لانه لم يجب قضاؤها فان قال المجزئة
هي التي لا يجوز ان يجب قضاؤها والذي ذكرتموه كان يجوز ان يجب قضاؤها قيل له
فاذا العبادة المجزئة هي التي تختص بصفة لمكانها لا يجب قضاؤها وغير المجزئة هي
التي لا تختص بتلك الصفة فما تلك الصفة فلا بد له من الرجوع الى ما قلناه فظهر ان المأ
مور به اذا فعل على حد ما امر به لم يجز ان يجب قضاؤه اذا صح ما ذكرناه فلنتكلم في المسا
لة على القولين فنقول ان كان معنى كون العبادة مجزئة هو انها تكفي في سقوط التعبد
بها فالامر يدل على انها اذا فعلت على الحد الذي تناوله مع تكامل الشرائط فهو
مجزئ وهذا الوصف المأمور بانه ممتثل للامر ولهذا قلنا ان المضي في الحجة الفاسدة مجزئ
في التعبد بالمضي فيها وانما لا يجزي في التعبد في الحجة الصحيحة لان ذلك التعبد ما
امتثل وقلنا ان الصلوة على ظن الطهارة اذا تبين انه لم يكن على طهارة تجزئ في حق التعبد
وانما لا تجزي في حق التعبد بالصلوة بطهارة واما على القول الثاني بان الامر يدل على اجزاء
المأمور به اذا كان معنى الاجزاء هو الا يجب قضاؤه فصحيح ايضا لان قضاء العبادة هو
فعل واقع بعد خروج وقتها يدل الامر فعلها في وقتها على الحد المأمور به وذلك يكون
اما لان العبادة ما فعلت اصلا او فعلت على وجه الفساد وذلك منتف اذا فعلت
على وجه الصحة اللهم الا ان يقال انه يلزمه ان يفعل بعد خروج الوقت مثل ما فعله في
الوقت وان لم يكن قضاء لما فعله في الوقت وذلك غير ممتنع اذا دلت عليه دلالة ولا
من لا بد على نفي وجوب ما هذا حاله ولهذا لم يدل الامر بالظهر على نفي وجوب العصر
فان قيل اليس المضي في الحجة الفاسدة ممتثل للامر بالمضي فيها ويلزمه القضاء ولذ
لك المصلي على ظن الطهارة اذا تبين انه لم يكن طاهرا ممتثل للامر ويلزمه القضاء والجواب
ان الحجة الصحيحة لا تكون قضاء للحجة الفاسدة وانما هي مفعولة لاجل ان الامر بالحجة الصحيحة
باق عليه وكذلك هذا في المصلي على ظن الطهارة

باب في الامر بالفعل هل يدل على وجوب ما لا يتم الفعل الا به

بلغ

اختلف الناس في ذلك فقال به قوم ومنع منه آخرون وليس يخلو الخلاف في ذلك إما أن
يكون خلافاً في الاسم أو في المعنى أما الخلاف في الاسم فهو أن يقال إن أهل اللغة سموا الأمر
نهياً وذلك لا يصح لأنهم فصلوا بينهما في الاسم فسموا أحدهما نهياً وهذا أمراً وإن سموا الأمر
نهياً فهو نادر وأما الخلاف في المعنى فمن وجهين أحدهما أن يقال إن النهي الذي
هو قولنا لا تفعل موجود في قولنا افعل وهذا مما لا نقول به والحس يدفعه وأما الثاني
فهو أن يقال إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى وهذا صحيح لما بينا أن الأمر منع
من الإخلال بالفعل فيمنع أيضاً من كل ما يمنع من الفعل وكذلك لو ثبت بدليل آخر
أن الأمر للوجوب لمنع من أضداد الفعل أيضاً فأما إذا قلنا إن الأمر يفيد الندب أفاد
أيضاً أن الأولى أن لا نفعل ضده كما أن النهي على جهة التنزيه أن الأولى أن لا نفعل المنهي عنه
وهذا المعنى مما لا يأباه القائلون بأن الأمر للندب إلا أنه لو سمي الأمر بالندب نهياً عن ضده
لكنا منهيين عن المباحات لأنا مأمورون بأضدادها من النوافل وأما إذا قلنا إن الأمر
نهي عن ضده لأنه يقتضي حسن المأمور به أو كونه مندوباً إليه وحسن المأمور به وكونه
مندوباً إليه يقتضي قبح ضده أو لأن الأمر بالشيء لا بد فيه من إرادة الفعل وإرادة الفعل كرا
هة لضده أو تصحبها كراهة الضد إما من جهة الصحة أو من جهة الحكمة فإن ذلك لا يصح
لأن الله تعالى أمر بالنوافل وأرادها منا وهي حسنة ومع ذلك لم يكره منا تركها وأما
النهي عن الفعل فهو دعاء إلى الإخلال به لا محالة فيكون في معنى الأمر بضده فإن
كان له ضد واحد ولا يتوصل عن المنهي عنه إلا إليه كان في معنى الأمر به بعينه وإن
كان للمنهي عنه أضداد كثيرة فإنه لا يتوصل عن المنهي عنه إلا إلى واحد منها كان في
معنى الأمر بكل واحد منها على البدل

باب في الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم يفيد الفعل مرة واحدة

ذهب قوم إلى أنه بظاهره يقتضي التكرار وذهب الآخرون إلى أنه يقتضي إيقاع
الفعل فحسب وذلك يحصل بالمرة الواحدة والذي يدل على ذلك أن السيد إذا قال لعبده
ادخل الدار لم يفهم منه التكرار حتى لو ذمه بترك التكرار لامه العقلاء وله أن يحتج
به على تكرار الدخول ويقول لم تأمرني به متكرراً فإن قال السيد لعبده أكرم فلاناً
وأحسن عشرته فهم منه التكرار قيل له لأنه لما قال أكرم فلاناً علم أنه عنده
مستحق للإكرام فما دام عليه الاستحقاق فإنه يلزمه الإكرام فلهذه القرينة يفهم
التكرار لا لأن الأمر يفيد التكرار وقوله أحسن عشرته قد يراد به لا تسيء

بلغ

ولا حسن ان يستفهم او لما حسن الاستفهام بان يقال اتريده متكررا او ان قال اما حسن ذلك لحسن
التأكيد لانه يفيد قوة الظن او العلم بالمراد للآمر اجبناه عنه بما سلف ذلك . ومنها قولهم
ان الامر ضد النهي ولا معنى لكونه ضدا له الا ان فائدة الامر على الضد من فائدة النهي فان النهي يقتضي
استدامة الاخلال بالفعل فوجب ان يقتضي الامر استدامة الفعل والجواب ان الامر
ضد النهي ونقيضه على ما قالوه لان الامر يقتضي اثبات الفعل والنهي يقتضي نفيه واما اثبات المضا
دة بين فائدتيهما لان الامر يقتضي ايقاع الفعل في وقت من الاوقات والنهي يقتضي الاخلال
بالفعل في جميع الاوقات لان بوجود الفعل مرة في بعض الاوقات ينتفي الاخلال به في جميع
الاوقات ولا يحتاج في ثبوت المنافاة بين فائدتيهما ان يقتضي الامر استدامة الفعل في جميع
الاوقات ويجري ذلك مجرى قولنا في الدار رجل ولا رجل في الدار فان قولنا في الدار رجل يقتضي
اثبات رجل واحد لا بعينه في الدار وقولنا لا رجل في الدار يقتضي نفي جميع الرجال عن الدار
ولم يحتج في ثبوت المنافاة بين فائدتيهما ان يفيد قولنا في الدار رجل اثبات جميع الرجال في
الدار وكذلك هذا في الامر والنهي وذكر في الاصل وجوها في الفرق بينهما واعترضها
يطول ذكرها فمن احب الوقوف عليه فعليه بالاصل

باب في الامر المعلق بالشرط او الصفة هل يقتضي تكرار المامور به

بتكرارهما ام لا   ينبغي اولا ان نبين معنى الشرط ومعنى الصفة ونبين احكام الشرط
ثم نتكلم في المسألة فنقول   اما الشرط فانا نذكره ونعني به ما يقف عليه تاثير المؤثر
في الحكم كالاحصان الذي يقف عليه تاثير الزنا في وجوب الرجم وقد نذكره وقد نعني به انه وارد
بلفظ الشرط سواء كان علة مؤثرة او شرطا على الحقيقة مثال الاول ان تقول ارجموا زيدا ان
كان محصنا ومثال الثاني ان تقول ارجموا زيدا ان كان زانيا   واما الصفة فهي التي تعلق بها
الحكم من غير لفظ شرط او تعليل مثاله قول الله تبارك وتعالى فتحرير رقبة مؤمنة واما
احكام الشرط فمن حكمه ان يكون متميزا من غيره ليتمكن المكلف من ايقاع الفعل عنده ومن حكمه
ان يكون مستقبلا لان العبادة المعلقة به مستقبلة فان قيل اليس يقول الانسان
ادخل الدار ان كان زيد قد دخلها امس قيل له انه اذا قال ذلك كان الشرط هو علم
المامور به بدخول زيد الدار بالامس لا نفس الدخول ومن حكمه ان يكون ممكنا لانه اذا
لم يكن ممكنا فان كان المكلف مطيقا الفعل على كل حال حصل الشرط او لم يحصل بطل
معنى الشرط ولو لم يطقه المامور به حال حصول الشرط ولم يطقه حال عدم الشرط كان تعليق
المامور به عبثا   واما الكلام في المسألة فاختلف الناس في ذلك فمن ذهب الى ان الامر
المطلق يقتضي التكرار قال فان الامر المعلق بالشرط او الصفة يقتضي تكرار المامور بتكرارهما
ومن قال ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار اختلفوا في المقيد بالشرط او الصفة فمنهم من

يترتب الجواب على قوله هكذا ان الشرط اما ان يغلب على ظن المأمور وجود امثاله وهو متمكن
من الفعل او لا يغلب على ظنه ذلك فان لم يغلب على ظنه ذلك لجواز ان يقال له اعط زيدا
درهما ان دخل الدار وغلب على ظنه الا يدخلها الا مرة واحدة فانه يلزمه الاعطاء عند الد
خلة الاولى لا لانها هي المحققة ومثال الثاني ان يقال له اعط زيدا درهما اذا طلعت الشمس
وغلب على ظنه ان يبقى سليما عند طلوع الشمس من الغد وبعد الغد فانه يلزمه الاعطاء عند
طلوع الشمس من الغد وعند طلوعها من الغد الثاني والثالث والرابع على البدل ويمكن ان
يقال ايضا انه يلزمه الاعطاء عند طلوع الشمس من الغد الذي يزول به عن نهار من وقت الكلام
لان الناس متى قالوا افعل كذا اذا طلعت الشمس فانما يعنون به طلوعها الذي يعقب هذا الكلام
ولا يعنون غيره فلهذا العرف خصصنا الاعطاء بالطلوع الاول دون الثاني والثالث وعلى هذا
يستوي الجواب على قول اصحاب الفور واصحاب التراخي ومنها ان الامر المعلق بالشرط
لو اقتضى الفعل مرة واحدة لوجب اذا لم يفعله عند الشرط الاول وفعله عند الثاني ان
يكون ذلك قضاء لا اداء وذلك يخرج في الفعل عند الشرط الثاني والثالث الى حد لا اداء والجواب
ان من لا يقول بالفور يقول ان الامر قد اقتضى وقوع الفعل عند الشروط كلها على البدل فلا
يلزمه ما ذكرت واما من يقول بالفور فمنهم من يقول انه اذا لم يفعله عند الشرط الاول فانه
يحتاج في فعله عند الثاني الى دليل ومنهم من يقول لا يحتاج الى دليل لان الامر معلق
بالشروط كلها على سواء يجري مجرى ان يقول الآمر للمطلق افعله عند الشرط الاول فان لم
تفعله فعند الثاني فان لم تفعله فعند الثالث وهلم جرا ومنها ان النهي نقيض الامر
وخلافه بان النهي المعلق بالشرط تقتضي المنع من الفعل عند الشروط كلها فوجب ان يقتضي الامر
بالفعل ايضا عند الشروط كلها والجواب ما تقدم في الامر المطلق وحكى قاضي القضاة
عن الشيخ ابي عبد الله انه سوى بين الامر المعلق بالشرط وبين النهي المعلق بالشرط انه يقتضي
المنع من الفعل مرة واحدة وقال لان السيد اذا قال لعبده لا تخرج من بغداد اذا جاء زيد لم يعقل
منه المنع عن الخروج الا مرة واحدة وليس كذلك اذا قال له لا تخرج من بغداد ومتى قيل
له ما الذي فارق النهي المعلق بالشرط النهي المطلق قال لان النهي المطلق لا يفيد المنع من الفعل
على الدوام في اللغة وانما يفيد ذلك من جهة العرف فجاز ان ينفي النهي المعلق بالشرط على
اصل اللغة

باب في الامر المطلق هل يقتضي تعجيل المأمور به ام لا

ذهب مشايخنا ابو علي وابو هاشم الى انه لا يقتضي ذلك وهو مذهب اصحاب الشافعي
وقال اصحاب ابي حنيفة انه يقتضي التعجيل وليس للمكلف ان يؤخر الفعل عن اقرب
اوقات الامكان ودليل الاولين هو ان الامر لو اقتضى التعجيل لكان يقتضيه اما
بلفظه او بفائدته واذا لم يقتضه بواحد منهما صح انه لا يقتضيه وانما قلنا انه لا يقتضيه

ما يجوز يقولهم ان الامر قد اقتضى وجوب الفعل في اول الاوقات ان عنيتم انه منع من
تأخيره عن اول الاوقات فسلم لكم وهل يؤثر غير الامر في ذلك وان عنيتم به انه يسقط
به الفرض اذا فعله في اول الاوقات فسلم لكم ولم اذا كان كذلك ما دل انه لم يجز
للمكلف تأخيره وما انكرتم انه انما كان مسقطا للفرض اذا فعله في الاول لان الامر
قد اقتضى ايقاع الفعل فقط فاذا فعله في الاول فقد اوقع الفعل فلذلك كان مسقطا
للفرض وهذا حاصل فيما اذا فعله في الثاني والثالث ايضا فجاز له تأخيره الى الثاني والثالث
قوله والذي قاله لا يصح اعتراض شيخنا على ابي الحسين وقد اجيب عن ذلك ايضا ان جواز
التأخير عن الاول لا يبطل الوجوب ولا يلحقه بالنافلة لان النافلة يجوز تركها اصلا والو
اجب لا يجوز تركه وقد زيف هذا الجواب في الاصل وقال ان السائل انما الزم
ان جواز التأخير عن الاول يلحق الفعل بالنافلة في ذلك الوقت لا بالنافلة المطلقة فا
لفرق بينهما على الاطلاق لا يصح جوابا له والذي قاله لا يصح لانه ما من وقت الا ويختص
النافلة بهذه الصفة وهو انه يجوز تركها اصلا والواجب ليس هذه صفته في كل وقت
ايضا فاذا افترقا بهذه الصفة في كل وقت معين وفي الجملة صح الفرق بينهما واجاب
شيوخنا عن ذلك بانا انما نجوز له التأخير عن الاول ببدل وهو العزم على ادائه فيما
بعد والاخلال بالواجب الى بدل لا يبطل وجوبه واستدلوا على اثبات العزم بدلا
بان الامر دل على وجوب الفعل في الاول وجاز تأخيره مع ذلك ولو لم يثبت وجوبه مع
جواز التأخير الا باثبات بدل واجمعت الامة على وجوب العزم ولم يدل دلالة على
وجوب غيره فاثبتنا العزم بدلا دون غيره وسنتكلم على مثل هذا الجواب ومنها
ان الامر يتناول الفعل في الاول لما اتفقنا على جواز تأخيره عنه يفوت لما يتناوله الامر عن
ما يفعله في الاول قال وهذا بناء على المذهب عندهم وهو ان المعدوم في الزمان الاول
يختص بذلك والمعدوم في الزمان الثاني غير الاول والامر يتناول المعدوم الاول فلا يجوز
تأخيره وهذا بناء على المذهب عندهم ان المعدوم شيء وانه ذوات وعندنا بخلافه لان
ما يفعله في الثاني غير ما يفعله في الاول لان افعال العباد تختص بالاوقات ٥
والجواب ان الامر انما يتناول ما له صورة مخصوصة من الافعال ولم يتناول فعلا
معينا لان المكلف لا يميز ذلك فاذا اتى بتلك الصورة في الثاني او الثالث فقد فعل ما
تناوله الامر وللمخالف ان يقول ان الامر لو تناول فعلا مختصا بالوقت لا يمتنع
ان يتناول اعيانا تختص كل وقت على البدل فيكون له بدل الاول الى الثاني
والثالث ومنها ان الامر يتناول الفعل ولا يتناول اعتقاد وجوب

لان ما يفعله في الثاني

بلغ

فيما بعد ان الوجوب يصح مع جواز التاخير من دون بدل ولا حاجة الى اثبات البدل وقد افسد كون
العزم بدلا بقيل ان العزم يجب قبل وجوب العبادة لان المكلف يلزمه العزم على ما يستطيع و
بدل الواجب لا يصح وجوبه قبل وجوبه وقد اجيب عن ذلك بان العزم على العبادة لا يجب
قبل وجوبها وانما الواجب قبل ذلك هو ان لا يكره فعلها لو وجب فاما ان يعزم على اداها
ويريد فعلها فلا ولقائل ان يقول ان العبادة متى جاز تاخيرها لم يجب على من يوخرها الا ما
يجب عليه قبل وجوبها وذلك اما العزم او نفي الكراهة ولا يمكنكم ان يقولوا ان
الاثمة قبلت من الامر ونقيضه قبل الوجوب نفي الكراهة وبعد الوجوب العزم
والجواب ان الواجب بعد وجوب العبادة هو الواجب قبل وجوبها وذلك اما
العزم او نفي الكراهة لكنه لا يصح الا دون الفعل او الاخلال بالفعل بدلا عن غيره
في وقت ثم يكون بدلا عنه وقائما مقامه في وقت اخر وطريقة اخرى في العزم وهو انه
لو كان بدلا عن العبادة لم يخل اما ان يجوز تاخيره عن الاول كالعبادة او لا يجوز تاخيره
فان جاز تاخيره كان القول فيه كالقول في العبادة وذلك يودي الى الحاقها بالنوافل
وان لم يجز تاخيره لم يصح ان يكون بدلا عن العبادة لان بدل الواجب هو الذي يجب على حد
وجوبه فاذا كانت العبادة لا يتعين وجوبها في الثاني وكذلك العزم ثم يقال لهم اذا
كان الامر قد اقتضى ان يفعل العبادة في الثاني والثالث فعلها في الاول في حصول المصلحة
وسقوط الفرض به فلما ادى يمنع المكلف من تاخيره عن الاول الا بدل وهو يقول انما
انما اوجبها لان المصلحة تحصل في الثاني والثالث كما تحصل في الاول فان قالوا لان
وجوبه في الاول مع جواز التاخير لا يصح الا بدل والا بطل وجوبه قيل لهم ان
عنيتم بالوجوب في الاول المنع من التاخير وجوز له التاخير كان مناقضة وان عنيتم سقوط
الفرض به فذلك لا يبطل لجواز التاخير من دون بدل وطريقة اخرى في العزم وهو انه لو
كان بدلا عن العبادة لم يخل اما ان يشق وجوب العبادة في وقت من الاوقات او لا يشق
فان لم يشق لم يجب عليه العزم عليها في الثاني والثالث لانه في ضمن قولنا يجب عليه العزم
في الثاني يشق وجوب العبادة عليه في الثاني وان لم يشق العبادة في وقت من الاوقات
فاتبع له فاذا المكلف مخير بين فعلها فيما بين الشيئين من الاخلال بها وصار
كان الامر صرح له بالتخيير بين فعلها والاخلال بها ولو صرح له بذلك ولم يذكر له بدلا لم
يجز ان يمنع من تاخيرها من غير بدل ومتى قالوا يشق وجوبها بالتاخير من غير بدل احتجنا
لهم بما تقدم وطريقة اخرى وهو ان العزم لو كان بدلا عن العبادة لم يخل اما ان
يقوم مقامها في المصلحة او لا يقوم مقامها في ذلك فان لم يقم مقامها لم يجز ان يكون
بدلا عنها ولم يجز العدول عن المصلحة اليه فان قام مقامها في المصلحة وجب ان يسقط

ودا ان حصلها في الاولى فصح جواز الامر عليه [illegible] الثالث

بلغ

مستفاد من الأمر والأمر يتناول الفعل في أول الوقت ووسطه وآخره فوجب أن يفيد الوجوب
في جميع ذلك وإنما من خص الوجوب بآخر الوقت فإنما يعترض عليه بما نبينه فقولنا إن الصلاة
تجب أول الوقت ووسطه وآخره فإن سلم ذلك وإلا دللنا عليه فنقول إنا نعني بذلك أن الصلاة
في أول الوقت ووسطه تقوم مقام الصلاة في آخر الوقت في حصول المصلحة وسقوط الفرض بها
فإن سلم ذلك فقد وافق في المعنى وإن منع منه قلنا له إن لم تقم الصلاة في أول الوقت ووسطه
مقامها في آخره في المصلحة وسقوط الفرض بها لزم أحد أمرين إما أن يجب إعادتها في آخر الوقت
مع أنها مفعولة في أول الوقت أو يكون فعلها في أول الوقت مفسدة قبيحة لأنها مفوتة للمصلحة
وكلا ذلك خلاف الإجماع فإن قيل أليس تقديم الزكاة على الحول يسقط به الفرض وليست
مفسدة قيل له إنما يسقط بها الفرض لأنها تقوم مقام الزكاة في آخر الحول في حصول
المصلحة بها ولهذا لم يطلق أحد من الأمة أنها في أول الحول صدقة تطوع فإن قال فإذا
ثبت قيامه مقام الزكاة في آخر الحول فلما جرى مجرى ما بعد الحول قيل له ليكون للإمام إلزام
رب المال بإخراج الزكاة بعد ذلك بعد الحول ولا يكون له إلزامه بإخراج الزكاة قبل ذلك لأن
الوجوب متسع عليه وأيضا فالوجوب مستفاد من الأمر وقد تناول الفعل في أول الوقت
ووسطه وآخره فيفيد الوجوب في جميعه وقد استدل في المسألة فقيل لو كانت الصلاة
في أول الوقت نافلة لصح أداؤها بنية النفل ولما صح أداؤها بنية الوجوب لأن نية النفل
تطابقها ونية الوجوب تخالفها وقد أجيب عن ذلك بأنه يصح أداؤها بعد الظهر وقد
اعترض ذلك فقيل إن كونها ظهرا بعد التناقض وهذا لا يصح لأنه إنما يناقض ذلك إذا ثبت
لهم أن الظهر لا يكون نفلا في أول الوقت وينقض ذلك أيضا بالزكاة في أول الحول وقيل
فإن علم أنه يصح أداؤه زكاة نفلا فكذلك في الصلاة ويمكن أن يجاب أيضا عن الدليل فيقال
إن تفسير نية النفل أنه ينوي به ما يجوز له تركه في أول الوقت من غير بدل وكذلك نقول وإن لم
يجب أن ينوي ما يجوز له تركه وبدل إتيانه فلا نقول إن الصلاة كذلك في أول الوقت فلم يجب
أن ينويه واستدل أيضا بأن الصلاة في أول الوقت يراعى فيها أذان وإقامة وعدد مخصوص
وغير ذلك من صفات الفعل وللخصم أن يقول ليس ذلك من صفات النفل الذي يسقط به
الفرض وقيل أيضا إن صلاة المغرب في أول الوقت أفضل منها في آخر وقتها والنفل لا
يكون أفضل من الفرض والجواب أنه يجوز أن يكون النفل الذي يسقط به الفرض أفضل
ولهذا قلنا إن تقديم الزكاة على الحول إذا كان بالفقراء حاجة أفضل من تأخيرها وقيل
لو كانت الصلاة في أول الوقت نافلة لصح أن يقال فيمن لم يصل في جميع عمره إلا في أول
الوقت إنه ما أدى واجبا من الصلاة والجواب إنما لم يطلق ذلك لأنه يوهم أنه وجبت
عليه الصلوات فلم يسقط فرضها عن نفسه ألا ترى أن فيمن قدم الزكاة على الحول في
عمره إنه ما أدى الفرض من الزكاة لأن ذلك صفة ذم ولا
يستحق

بلغ

بعد خروج الوقت انه يجوز تأخيرها الى آخر الوقت واما الثاني فهو ان يحسن تكليفها لمن
المعلوم انه يخترم قبل خروج الوقت فلو كانت لطفا في طاعة واجبة بعد خروج الوقت
فقط لما حسن تكليفها لمن ذكرناه واذا صح ذلك فلو جاز تأخيرها عن الاول من غير بدل
لكان فيه تفويت المصلحة التي الصلاة لطف فيها قبل خروج الوقت والجواب انه
يكفي في حسن تكليفها لمن ذكرتم ان يكون لطفا في طاعة مندوب اليها قبل خروج الوقت
فان قيل فلم كان قولكم اولى من قولنا مع جواز ورود التعبد بهما قيل
له لان الامر بالصلاة في جميع الوقت ورد مطلقا من غير بدل ولا يجوز اثبات بدل الا
لضرورة وقد اثبتنا انا اذا قلنا لم يكن الى اثبات البدل ضرورة فوجب نفيه فان قيل
يجب على قولكم ان يكون الصلاة في اول الوقت افضل منها في آخر الوقت لانها في اول الوقت
لطف في طاعة واجبة بعد خروج الوقت ولطف في طاعة مندوب اليها قبل خروج الوقت
ومتى اخرها الى آخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط والجواب
انه لا يمتنع ان يكون الصلوات التي ندبنا الى تأخيرها الى آخر الوقت انما ندبنا الى تأخيرها الى آخر
الوقت لانها لطف في طاعة مندوب اليها بعد خروج الوقت ولطف في طاعة واجبة
بعد خروج الوقت ومتى قدمناها في اول الوقت كانت لطفا في طاعة مندوب اليها قبل
خروج الوقت ولطفا في طاعة واجبة بعد خروج الوقت

باب في الامر المؤقت هل يقتضي الفعل فيما بعد الوقت اذا عصى المكلف

بلغ

اعلم انه لا يقتضيه اطاع المكلف في الوقت او عصى ويحتاج في فعله فيما بعد الوقت الى
دليل لان قول القائل لغيره صل يوم الجمعة لا يتناول ما عدا الجمعة ولا يدل فيه على اثبات
او نفي ولهذا لم يدل الامر المؤقت على وجوب الفعل قبل الوقت لما لم يتناوله وكذلك اذا
كان مقيدا بالصفة لم يدل على وجوب ما عدا تلك الصفة ولهذا اذا امرنا الله تعالى بالتصدق
بالمال اذا افتقر علمنا بذلك لم نعلم وجوب التصدق بالمال الا اذا علمنا ان غرض الامر
بذلك هو دفع الفقر فقط فنعلم وجوب الصدقة بالمال بعد الاعسار والوقت وان
لم يكن فعلنا ولا كان وجوبها للفعل الا انه لا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة لنا في وقت دون
وقت ولهذا كانت الصلاة مصلحة لنا في وقت مخصوص والصوم مصلحة لنا في شهر
مخصوص فان قيل فاذا دل الدليل على ان من عصى في الوقت يلزمه مثله ايكون ذلك
قضاء ام لا قيل له نعم اذا اختص بشروط القضاء منها ان يكون مثل المقضي
ولهذا لا يكون الصلاة قضاء للصوم ومنها ان يكون المقضي متعبدا به في وقت مخصوص
اما على الوجوب او على الندب ولهذا لو لم نتعبد بالفعل ثم امرنا بمثله لم نسمه قضاء

المامور به وكذلك لا يصح في الواحد مع نفسه ومنها أنه اذا خاطب الانسان غيره
بالامر هل يدخل تحت ذلك ام لا والجواب اذا لم يكن بافعلا من غيره لم يدخل فيه
لما بيناه وان كان بافعلا عن غيره وان كان الخطاب يتناوله دخل فيه وان لم يتناوله لم يدخل
فيه مثال الاول ان يقول ان الله يامر بالذي ومثال الثاني ان الله يامركم كذا
فانه اذا انفك كلام غيره علم بذكر غير نفسه بيانا انه يدخل فيه نحو قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم لان خطاب الله تعالى يرد الى كل مكلف الا من استثناه الدليل
وان قيل فهل يدخل المخبر تحت خبره الجواب ان اراد ان يخبر نفسه
فلا وان اراد ان يخبر عن نفسه فنعم وقد يكون له في ذلك غرض كما يكون له غرض في الخبر
عن غيره ٥

باب في كيفية ايجاب الامر فروض الكفايات

اعلم ان الامر اذا تناول جماعة على الجمع كان من فروض الاعيان وقد يكون فعل بعضهم
شرطا في فعل البعض كصلاة الجمعة وقد لا يكون واذا تناول جماعتهم لا على الجمع
فهو من فروض الكفايات وذلك بان يحصل الغرض بفعل بعضهم كالجهاد الذي به حرا
سة المسلمين وقهر العدو فمتى حصل ذلك بفعل البعض لم يجب على الاخرين فرض
والفرض في ذلك موقوف على غلبة الظن فمتى غلب على ظن طائفة ان غيرها يقوم بذلك
الواجب سقط عنها الفرض ولم يستحق الواجب المعين في فعلها وان غلب على ظنها
ان غيرها لا يقوم به لزمها الفرض ويستحق الواجب في فعلها وان غلب على ظن كل
طائفة ان غيرها يقوم بالواجب سقط عنها الفرض وان ادى الى ان لا يقوم احد بذلك
الواجب وان غلب على ظنهما ان غيرهما لا يقوم بالواجب يستحق الواجب في فعل
كل واحد منهما ٥

باب في الامر بالشيء بشرط زوال المنع

ذهب شيوخنا الى ان الله تعالى لو امر قوما بفعل وفيهم من يعلم انه يمنع من الفعل
فانه لا يريده منه الفعل وقال قوم انه يريده منه بشرط زوال المنع واتفقوا على انه لو كان
منفردا لم يجز ان يامره تعالى بالفعل اذا كان المعلوم انه يمنع منه واتفقوا ايضا على
انه يصح من الواحد منا ان يريد من غيره الفعل بشرط زوال المنع واتفقوا على انه تعالى
لا يريد من العبد الفعل بشرط ان يحيى وان يكون الفعل مصلحة له منفردا كان او مع غيره
والدليل على قولنا ان المفهوم من قولنا انه يريد الفعل بشرط زوال المنع انه يريده
اذا زال المنع ولا يريده مع المنع واذا كان تعالى عالما بان المنع لا يزول فقد علم بحالة
التي لا غرض له في الفعل فلم يصح ان يريده وايضا فقولنا امره بالفعل بشرط زوال المنع
معناه انه يريده ان لم يحصل المنع وهذا يقتضي

بلغ

لما كان المعلوم انه يمنع

في قوله
انا لا نعلم ان الله امر ماله في اول الحول زكاه اذا اسلمت في اخر الحول واما نعوله انه قبل
له في اول الحول اسلم واستمر على اسلامك واذا استمر عليه فزك في اخر الحول
واذا لم يفعل ذلك استحق العقاب على ترك الاسلام وعلى تفويته مصلحة الزكوه وعند
المخالف يستحق العقاب على ترك الاسلام وعلى تفويته فقط فلم يلزمنا ما قالوه واذا
صح ما ذكرنا فمتى اسلم في تضاعيف الحول سقط عنه ذم استدامه الكفر الى تضاعيف
الحول وسقط ايضا ذم ما استحقه من تفويت المصلحه بالزكوه لانه انما فوت هذه المصلحه عنه
باستدامه الكفر الى تضاعيف الحول واذا اسقط عنه ذم الكفر بالتوبه سقط ايضا
ذم ما يتبعه من تفويت المصلحه اما عند التوبه واما عند حضور وقت الاداء انما نقول في
الذم على السبب قبل حصول المسبب ٥

باب في دخول العبد تحت الخطاب بالعبادات

اعلم انه لا بد من دخوله تحت الخطاب الشامل للحر والعبد الا لمانع ومن الموانع في ذلك
ان يكون العباده تابعه للملك والعبد لا مال له على قول اكثر العلما واما سائر العبادات
فلا مانع منها فان قيل هلا منع من ذلك ما دل على وجوب خدمه سيده اذا استخدمه
في اوقات العبادات قيل لان العبادات مخصوصه من ذلك بالدليل فان قيل
لم كان الدليل الدال على وجوب خدمه سيده مخصوصا بالخطاب بالعبادات اولى
من ان يكون الخطاب بالعبادات مخصوصا به قيل له لان ما دل على وجوب خدمه
سيده في حكم العام وما دل على وجوب العبادات في حكم الخاص لان كل عباده
يتناولها لفظ مخصوص كاية الصلوه والصيام ومن حق الخاص ان يعترض به على العام

باب في تخصيص العموم بالعاده

اعلم ان العاده التي هي خلاف العموم على ضربين احدهما عاده في الفعل والثاني عاده
في اللفظ اما الاول فنحو ان يعتاد الناس شرب بعض الدما فيحرم الله تعالى شرب
الدما بلفظ يعم جميع الدما فانه لا يجوز تخصيص ذلك العام بعادتهم لان العام دليل
ولا يجوز تخصيصه الا بدليل مثله وعادتهم ليس بدليل لان الناس يعتادون القبيح
كما يعتادون الحسن ولو خصصناه بان العقل يقتضي حسن شرب الدما لم يصح ايضا لان
العقل انما يقتضي حسن ذلك بشرط الا ينقل عنه دليل شرعي والعموم دليل شرعي
ينقل عن موجب العقل واما الثاني فنحو ان يكون اللفظ موضوعا
في اللغه لاشيا فيعتادوا استعماله في البعض نحو قولهم دابه فانه موضوع
في اللغه لكل ما دب وقد اسعماله في العرف فمتى خاطبنا الله تعالى بشي في الد[ا]
به وانا نحمله على الخيل دون غيرها لان حمل اللفظ على العرف احق وهذا ليس بتخصيص

ذكرنا فيما لم يبين عنه من عموم ذلك الجنس ٥

باب في العموم اذا تعقبه تقييد بشرط او استثنا

او صفة او حكم وان ذلك لا يتاتى الا في بعض العموم هل يجب لذلك ان يكون المراد
بالعموم ذلك البعض ام لا   اعلم ان مذهب قاضي القضاة وكثير من الناس انه لا
يجب ذلك والاولى عندنا الوقف فيه مثال التقييد بالاستثنا قوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة الى قوله الا ان يعفون
ومعلوم ان العفو لا يصح الا من المالكات لامورهن ومثال التقييد بالصفة قوله
تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن الى قوله لا تدري لعل الله يحدث بعد
ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن وذلك لا يصح في البائن ومثال التقييد بحكم اخر
قول الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن
وذلك لا يصح في البائن واحتج قاضي القضاة لذلك بان العام يجب اجراوه على عمومه
الا ان يضطر الى تخصيصه والى الان لا نضطر الى ذلك والجواب ان هذا
التقييد يقتضي تخصيص اول الاية لان معنى قوله الا ان يعفون الا ان يعفو النسا اللواتي
طلقتموهن ولو صرح بذلك لوجب ان يكون المراد باول الاية المالكات لامورهن بشرط ذلك
ان العفو معلق بكنايته ومن حق الكناية ان تنصرف الى ما تقدم واذا لم يصح العفو الا من
بعضهن لوجب ان يكون هو المراد وانما قلنا بالوقف فان ظاهر العموم يقتضي الا
ستغراق وظاهر الكناية يقتضي الرجوع الى البعض وليس التمسك باحد الظاهرين اولى من
الاخر فوجب الوقف ٥

باب في المعطوف هل يجب ان يضمر فيه جميع

ما في المعطوف عليه وهل اذا وجب ذلك وكان المضمر في المعطوف مخصوصا
وجب مثله في المعطوف عليه ام لا   اختلفوا في ذلك فقال بذلك
كثير من الفقهاء ومنع منه الشافعية ومثال ذلك استدلال الشافعية بقوله
عليه السلام لا يقتل [illegible] في ان المسلم لا يقتل بالذمي وقال العراقيون انه عليه
السلام عطف عليه ولا ذو عهد في عهده وحكم المعطوف حكم المعطوف عليه فو
جب ان يضمر فيه ما في المعطوف عليه فيكون معناه ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر
لان المظهر في المعطوف عليه هو المضمر في المعطوف واذا صح ذلك وكان الذمي
يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالكافر الحربي كان معناه ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر
حربي فوجب مثله في المعطوف عليه وقد احتجوا عن ذلك بان المعطوف متى قد يضمه
لم يجب ان يضمر فيه ما في المعطوف عليه الا انه يصير مستقلا الا ترى ان القائل اذا قال لا

قصده دون اللفظ فصح أن العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في عموم
ما تعلق به أو خصوصه ولقائل أن يقول إنه إذا أوجب اشتراك لفظ الكافر
في المعطوف فالأولى التوقف فيه لأنه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر
العموم بأولى من التمسك بظاهر العموم وترك ظاهر العطف ٥

باب في ذكر ما يسمى العموم ولا يخص به

حُكي عن أبي ثور أنه قال يخص به لأنه قال في قوله عليه السلام في شاة ميمونة دباغها
طهورها إنه يخص قوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر وهذا لا يصح لأن التخصيص
موقوف على التنافي ولا تنافي بين الخبرين فلو خص قوله عليه السلام دباغها طهورها
الحديث الآخر لأن تخصيصه من حيث أنه علق الطهارة بتلك الشاة وذلك يقتضي نفيه
عن غيره من جهة دليل الخطاب وقد بينا أن تعليق الحكم بالصفة لا يقتضي نفيه عما
عداه فسقط ما قاله ولو دل على ذلك لكان صريح العموم أولى منه لأن الصريح أولى
من دليل الصريح وعلى أن قوله دباغها طهورها من حيز دليل الاسم وهو أضعف
من دليل الصفة

باب المطلق والمقيد

اعلم أن الحكمين المثلين إذا قيد أحدهما بصفة وأطلق الآخر لم يخل إما أن يكون سببهما
مختلفين أو متفقين فإن كانا متفقين كأن يقول إذا حنثتم فأعتقوا رقبة مؤمنة ثم
يقول إذا حنثتم فأعتقوا رقبة فمتى تركنا وظاهر الأمرين وجب على الحانث عتق رقبتين
لأن الأمر المتكرر يقتضي تكرار المأمور به وإن علمنا أن العتق المأمور به واحد وجب
تقييده بالإيمان لأن الحكم واحد وقد قضى الأمر المقيد بتقييده وإما إن كان سببهما
مختلفين نحو تقييد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان وإطلاقها في كفارة الظهار وفي
هذا اختلفوا فقال قوم من أصحاب أبي حنيفة إنه لا يقيد المطلق منهما أصلا وقال
جل أصحاب الشافعي إنه يقيد واختلف الأولون في سبب المنع من تقييد المطلق منهما
بالقياس فمنهم من قال لأن تقييد المطلق زيادة على النص والزيادة على النص نسخ والنسخ
لا يجوز بالقياس ومنهم من قال بل لأنه زيادة على حكم قد قصد استيفاؤه ومنهم من قال
بل المخصص بحكم قد قصد استيفاؤه واختلف أصحاب الشافعي أيضا فقال
بعضهم إنما يقيد المطلق منهما لأجل تقييد المقيد ومنهم من قال بل لأجل
القياس على المقيد واختلفوا في الحكم المطلق إذا قيد مثله بقيدين مختلفين
نحو تقييد صوم الظهار بالتتابع وتقييد صوم التمتع بالتفريق وإطلاق قضاء صوم
رمضان فمن لا يرى تقييد المطلق لأجل تقييد المقيد لا يقيد صوم القضاء بالتتابع

الكلام في المجمل والمبين

باب في ذكر ألفاظ تستعمل في المجمل والمبين من ذلك

المجمل والبيان والمبين والمفسر والمفصل والنص والظاهر اما المجمل فقد يراد به
ما افاد جملة من الاشياء ومن ذلك قولهم اجمل الحساب وتوصف العموم بانه مجمل
على هذا المعنى اي اجمل المسميات تحته وقد يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به
بنفسه ويمكن ان يقال ان المجمل هو ما افاد شيئا من جملة اشياء هو معين في نفسه
واللفظ لا يعينه ولا يلزم عليه قولهم اضرب رجلا لانه يفيد ضرب رجل غير معين في نفسه
وليس كذلك قوله تعالى اقيموا الصلوة لانه يتناول فعلا معينا في نفسه غير شايع
واما البيان فانه على ضربين عام وخاص فالعام هو الدلالة على الشيء يقال
دلني فلان على كذا وكذا وبينه لي بيانا واضحا واما الخاص فهو ما تعارفه
الفقهاء وهو كل كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على
المراد وحده الصيرفي بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح
وهذا قريب ان حد به البيان العام فاما ان اراد به ما تعارفه الفقهاء فليس يصح
لانه يدخل فيه الادلة العقلية والسمعية المبتداه واما المبين فقد يراد به
الخطاب المستغني عن البيان وقد يراد به ما احتاج الى بيان وقد ورد بيانه واما
المفسر فهو الذي لا يحتاج الى تفسير لوضوحه او المحتاج الى تفسير وقد ورد تفسيره
وكذا هذا في المفصل واما النص فان الشافعي يسمي المجمل نصا وكذلك الشيخ
ابو الحسن واعلم انه لا بد من ان يجمع النص شروطا ثلثة احدها ان يكون
كلاما والثاني ان يفيد ما يتناوله ظاهرا غير مجمل والثالث ان لا يتناول الا ما هو نص فيه
اما الاول فلان الافعال لا تسمى نصوصا واما الثاني فلان المفهوم من قولنا
ان هذا نص في كذا اي يفيده ظاهرا ماخوذ من منصة العروس واما الثالث فلان
الانسان اذا قال لغيره اضرب عبيدي فانه لا يقال انه نص على ضرب زيد من عبيده لما
تناوله مع غيره بل يقال نص على ضرب عبيده لما تناولهم سواهم واذا صح ذلك حددنا
النص بانه كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول الا ما هو نص فيه فان قيل
اليس قد يقال ان الله تعالى نص على وجوب الصلوة بقوله اقيموا الصلوة وان كان
مجملا قيل له انه ليس بمجمل في افادة الوجوب وانما هو مجمل في افادة الصلوة
واما الظاهر فهو ما لا يفتقر في افادة معناه الى غيره سواء افاد وحده او افاد مع

اما الاول فضربان احدهما ان يكون معنا الشيء دون صفته مثل قوله وآتوا حقه يوم حصاده
لا نعلم به جملة تقديرا ما له صفة ولا نعرف تلك الصفة فيحتاج الى بيانها والثاني ان
يكون موضوعا للشيء على صفة وللشيء الآخر على صفة اخرى ولا يكون موضوعا لهما نحو الاسم المشترك
هو لنا قرء لانه موضوع للطهر وحده او للحيض وحده وليس هو موضوع لهما معا وتناول كل
واحد منهما على البدل فيحتاج فيه الى بيان ولو كان موضوعا لهما معا لكان كالعموم
ولما احتجنا فيه الى بيان واما الذي يحتاج الى بيان لا لوضع اللغة فضربان احدهما
ان يكون مستعملا في بعض ما وضع له والثاني ان يكون مستعملا في غير ما وضع له اما
الاول فهو كالعموم المخصوص والمطلق المنسوخ والعموم المخصوص اما ان نعلم ما
خص منه بعينه فيحتاج قبل العلم بذلك الى بيان ما لم يرد منا دون ما اريد منا فاذا اعلمنا
ذلك استغنينا عن البيان واما ان لا نعلم ما خص منه بعينه فقبل العلم به نحتاج الى
بيان ما لم يرد منا فاذا خص هذا النوع من التخصيص احتجنا الى بيان ما اريد منا وما لم
يرد منا على ما تقدم وذلك اما ان يكون باجمال المخصص نحو التقييد بالصفة المجهولة
كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين ولو اقتصر على ذلك
لم نفتقر فيه الى بيان ولما قال محصنين ولم ندر ما الاحصان لم نعلم ما ابيح لنا ونحو الاستثناء
المجهول نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واذا لم نعلم ما يتلى
علينا لم نعلم ما ابيح لنا فاحتجنا فيه الى بيان واما الثاني فنحو الاسماء المنقولة بالشرع
كقوله اقيموا الصلاة لانا متى لم نعلم ان لفظ الصلاة نقل في الشرع الى هذه الافعال
المخصوصة احتجنا الى بيان ونحو الاسماء المستعملة في مجازها نحو كثير من الآيات التي
توهم بظاهرها الجبر والتشبيه ونحو صيغة الامر المستعملة في التهديد نحو قوله
تعالى اعملوا ما شئتم ~~ما فيهما اخرج من الجملة وظهور منه~~ لا ارادة
المعنى المختلف بالاسم المشترك اعلم ان الاسم اما ان يفيد في الاشياء
فائدة واحدة او يفيد فيها فوائد مختلفة اما الاول فلا خلاف في جواز ارادتها
بالعبارة الواحدة واما الثاني فمن اختلفوا فيه فقال الشيوخ ابو هاشم وابو الحسن
وابو عبد الله انه لا يجوز ان يراد بالعبارة الواحدة معنيان مختلفان لم يكن سواء
اراد هما حقيقة او مجازا او احدهما حقيقة والآخر مجازا كاسم النكاح المفيد
للوطء حقيقة وللعقد مجازا او كناية وقال الشيخ ابو علي وقاضي القضاة انه يجوز
ان يراد بالعبارة الواحدة حقيقة كانت فيهما او مجازا في احدهما ما لم يتناف في ارادتهما
نحو استعمال لفظة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه لان الامر به تقتضي ارادته

أما إذا كان مقصوداً قوله حماراً وقولنا قرء فمعلوم أن أهل اللغة وضعوا قولهم
حمار للبهيمة وحدها واستعملوه في البليد على جهة التشبيه ولم يضعوه لهما
معاً ولهذا لا يفهم من قول القائل رأيت حماراً أنه رأى بهيمة وبليداً ومن قوله حمار
بن أربعة أشخاص بهيمتان وبليدان فكذلك وضعوا قولهم قرء للطهر وحده أو للحيض
وحده ولم يضعوه لهما معاً ولهذا لا يفهم من قولهم القرء الحيض والطهر معاً ولا
من قولهم قرءان أربعة طهران وحيضتان ولأنه لو كان موضوعاً لهما معاً لكان
المستعمل له في أحدهما متجوزاً لأنه ما استعمله فيما وضع له وإذا صح ما ذكرنا
وقال المخاطب للمرأة اعتدي بقرء فلا بد من أن يريد منها الاعتداد بالطهر وحده
أو بالحيض وحده ولا يجوز أن يريد منها الاعتداد بهما معاً أو بكل واحد منهما على البدل
لأن اللفظ ما وضع لهما على الجمع فلا يجوز أن يريدهما باللفظ معاً ولو كان وضع لمعنى
يجمع فيه الطهر والحيض فيريدهما به على البدل ويجري ذلك قول القائل اضرب
رجلاً لأن قولنا رجلاً ما وضع لهذا الشخص وحده ولا للآخر وحده وإنما وضع لما يختص
بمعنى الرجولية فجاز أن يتناول كل ما يختص بالرجولية على البدل وصار كأنه قال
اضرب شخصاً يختص بمعنى الرجولية وليس كذلك قولنا قرء لأنه ما وضع لمعنى يجمع
فيه الطهر والحيض فيصح أن يريد بقوله اعتدي بقرء ما يختص بذلك المعنى وكذلك
هذا إذا قال لا تعتدي بقرء لا بد من أن يكره منها الاعتداد بالطهر وحده أو بالحيض
وحده فإن قيل أليس يجوز أن يريد بذلك لا تعتدي بما يسمى قرءاً ولا بما يختص
بمعنى من المعاني القرء فيكره منها الاعتداد بالحيض والطهر معاً قيل له لا يجوز
ذلك لأن قولنا قرء ما وضع لما يسمى قرءاً أو لما يختص بمعنى من معاني القرء وإنما وضع
لنفس الطهر فقط أو لنفس الحيض فقط ولم يجز أن يريد به ما لم يوضع له. فأما الاسم
المجموع فإما أن يعلق به نفي أو إثبات أما الإثبات فيجوز أن يقول لها اعتدي بالأقراء
فلا بد من أن يريد منها الاعتداد بالأقراء فلا بد من أن يريد منها الاعتداد بثلثة كلها
طهراً أو ثلثة كلها حيض والدليل عليه أن الاسم المجموع يفيد مجموع مقتضاه
فإذا كان قولنا قرء يفيد الطهر وحده أو الحيض وحده فكذلك جمعه وجب أن
يفيد جمعاً من الطهر أو جمعاً من الحيض ويجري قولنا اضرب رجالاً إلا لما اثناه
وأما إذا علق به نفياً فيجوز أن يقول لا تعتدي بالأقراء فلا بد من أن يكره منها

باب فيما الحق بالمجمل وليس منه

من ذلك التحليل والتحريم المعلقان بالاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ذكر
ابو الحسين وابو عبد الله ان ذلك مجمل لان التحريم فيه معلق بالعين والعين غير مقدوره
لنا والذات معدومة فكيف وهي موجودة فكان المراد به تحريم فعل من افعالنا فيها
مبهم وذلك الفعل غير مذكور فلا بد فلم يصح التعلق بها في تحريم فعل دون فعل
ولان الاية لو اقتضت تحريم فعل معين لكان ذلك هو المستفاد بالتحريم المعلق بالعين
فكان لا يختلف بحسب اختلاف الاعيان ومعلوم ان ذلك يختلف لان المراد بتحريم
الامهات تحريم الاستمتاع وتحريم الميتة تحريم الاكل وقال ابو علي وابو هاشم
وقاضي القضاة ان ذلك ليس بمجمل بل يفيد من جهة العرف تحريم الاستمتاع وتحريم الا
كل لان المفهوم من تحريم الامهات تحريم الاستمتاع ومن تحريم الميتة تحريم الاكل
لانه لا يسبق الى الفهم عند سماع ذلك الا ما ذكرنا وهذه امارة استعمال الاسم بالعرف
وليس يمتنع ان ينقل الاسم بالعرف الى معان مختلفة فيفهم تلك المعاني المختلفة
بحسب اختلاف الاعيان ومن ذلك ما يقوله الجرجاني ان قوله تعالى
وامسحوا برؤوسكم مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ويحتمل مسح بعضه فلما احتمل
الامرين افتقر الى بيان فلما روي عنه عليه السلم انه مسح ناصيته صار ذلك بيانا
للاية فوجب مسح هذا المقدار من الراس وذكر قاضي القضاة ان الاية تفيد من جهة
اللغة مسح جميع الراس لان الباء تفيد الالصاق في اللغة والباء دخلت على المسح فا
لصقته بالراس والراس اسم للعضو كله لان الناصية لا تسمى راسا فوجب الا ان اجابا
المسح جميع الراس من جهة اللغة وفي العرف يفيد الصاق المسح اما بكل الراس او ببعضه
لان المفهوم من قول القائل في العرف مسحت يدي بالمنديل او قوله امسح يدك بالمنديل الصاق
المسح به فيجوز السامع ان مسحه بكله او ببعضه ويجب حمل الاية على ذلك في العرف
ومن ذلك حرف النفي اذا دخل على الفعل اذا لم يمكن نفيه واعلمه على صفة من الصفات
وذلك على ضربين احدهما يحتمل الانتفاء اذا لم يمكن واعلمه على تلك الصفة والثاني لا يحتمله
اما الاول فهو قوله عليه السلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فحرف النفي دخل على الصلوة
الشرعية لان كلام النبي عليه السلم يجب حمله على معانيه الشرعية وظاهره يقتضي
نفي الصلوة الشرعية من دون فاتحة الكتاب وذلك يحتمل الانتفاء فوجب حمله لانه
عليه وذلك يقتضي كون قراءة الفاتحة شرطا في صحة الصلوة الشرعية ويقتضي ان يكون
وصفنا الصلوة الفاسدة بانها صلوة مجازا ومعناه انها على صورة الصلوة وكذلك

[illegible]

اعلم ان بيانها يكون بكل ما يقع البيان به وذلك ضروب منها الكلام وبيانه عليه السلم للاحكام بالكلام اكثر من ان يحصى ومنها الكتابة وقد بين عليه السلم بها اشياء في الصدقات والديات ومنها الاشارة وقد بين بها صلى الله عليه حين اشار بيديه فقال الشهر هكذا وهكذا وهكذا ومنها القياس وتحقيقه بيانه ومنها الفعل ولا يعلم المبين الا بالكلام بان يقال هذا الفعل بيان لكذا كما قال صلى الله عليه صلوا كما رايتموني اصلي ومنع قوم من ان يكون الفعل بيانا وليس يخلو اما ان يمنعوا من ذلك لانه لا يوثر في وقوع البيان به وهذا لا يصح لان الفعل ادل على صفة المبين من القول لان للمشاهدة مزية على الخبر ولهذا بين عليه السلم افعال الحج فقال خذوا عني مناسككم وبين لصحابته الوضوء بالفعل او يقولوا ان الفعل لا يعلم بانه مبين الا بغيره نحو قوله خذوا عني مناسككم ونحو قوله هذا بيان لهذه الاية او يضطر الى ذلك من قصده او يرد كلام مجمل ويفعل بعده فعلا ولا يوجد له بيان غيره والامر وان كان كذلك الا ان البيان هو الفعل دون غيره لانه المتضمن لصفة المبين دون غيره او يقولوا انه لا يحسن البيان بالفعل لانه لا يقع عقيب القول وان وقع عقيبه فانه يطول اذا اشتغل بالصلوة فانه يقوم ويركع ويسجد فيطول فيتاخر البيان لا يجوز لكان القول البيان يطول ايضا لانه اذا اشتغل ببيان القيام والركوع والسجود يطول ومع ذلك يصح بيانا فكذلك الفعل وفي هذا التاخير تاخير البيان وهذا لا يصح ايضا لانه يمكن ان يعقب الفعل القول كما يعقبه القول والفعل وان طال فالقول ايضا يطول فيصح وقوع البيان بهما ٥

باب في تقديم القول على الفعل في البيان

اعلم ان هذا الباب يتضمن مسئلتين احديهما ان يقال اذا كان القول بيانا والفعل بيانا فايهما اشبه والجواب ان الفعل اشبه لانه ينبي عن صفة المبين مشاهدة والقول ينبي عنه وليس الخبر كالعيان والثانية ان يرد بعد الاية المجملة فعل وقول يصلح كل واحد منهما ان يكون بيانا له فيقال ايهما قصد به البيان والجواب انه لا يخلو اما ان يتنافيا في البيان او لا يتنافيا فان لم يتنافيا فاما ان يعلم تقدم احدهما على الاخر او لا يعلم ذلك فان علم ذلك فالمتقدم هو الذي قصد به البيان لان بيان المجمل لا يتاخر ويكون المتاخر ما هو البيان وان لم نعلم ذلك جوزنا في كل واحد ان يكون هو المتقدم فيكون هو الذي قصد به البيان واما اذا تنافيا فتحكما فيهما فمثاله اية الحج وما روي عنه انه عليه السلم قال من قرن حجه الى عمرة فليطف طوافا واحدا وسعيا واحدا وما روي انه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين فان كان القول هو البيان لم يجب الطواف الثاني وان كان الفعل هو البيان وجب الطواف الثاني فاذا لم نعلم تقدم احدهما فالقول هو البيان لانا اذا جعلنا

ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية الى انه يجوز تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت
الخطاب وفي الفقهاء من اجاز تأخير بيان المجمل دون بيان العموم واليه ذهب ابو الحسن
ومنهم من جوز تأخير بيان الامر دون الخبر ومنع ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة من تأخير
بيان العموم والمجمل واجازوا تأخير بيان النسخ واعلم ان تأخير البيان ينقسم اقساما تختلف الادلة
عليها بحسب اختلافها فلا بد من ان نبين اقسامها فنقول ان الخطاب المحتاج
الى البيان ضربان احدهما له ظاهر وقد استعمل في خلاف ظاهره والثاني لا ظاهر له اما الاول
فكالعموم اذا اريد به الخصوص وكالاسماء المنقولة الى الشرع والمطلق المشروط والنكرة
اذا اريد بها شيء معين وقد ذكرنا انه لا يجوز تأخير بيانه ولا بد من بيان اما مفصل او مجمل واما الثاني
فهي الاسماء المشتركة والكلام في ذلك يقع في مواضع احدها تأخير بيان ما له ظاهر
اذا استعمل في خلاف ظاهره والثاني النكرة اذا اريد بها شيء معين هل يجوز ان يكون بيانه
مجملا والثالث جواز تأخير ما لا ظاهر له اما الدليل على الاول فهو ان العموم خطاب
لنا في الحال فليس يخلو المخاطب اما ان يقصد به افهامنا في الحال او لا يقصد ذلك
فان لم يقصد فقد خرج من كونه مخاطبا لنا لان معنى كونه مخاطبا لنا هو انه وجه خطابه
نحونا ولا يتم ذلك الا اذا قصد افهامنا ولانه اذا لم يقصد افهامنا فقد اغرانا بان
نعتقد انه قصد افهامنا لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم ان يعتقدوا انه عنى
ما يعنونه وفي ذلك اغراء بالجهل ولانه لو لم يقصد افهامنا الحال لكان خطابه عبثا
لانه لا فائدة في الخطاب الا افهام المخاطب ولو جاز ذلك لجاز مخاطبة العربي بالزنجية
بل هذا اولى لان الزنجية لا ظاهر لها عند العربي يدعوه الى اعتقاده ولو جاز مخاطبة
العربي بالزنجية ويبين له بعد مدة لجاز مخاطبة النائم ويبين له بعد تنبهه فان قيل
ان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا وليس كذلك المخاطبة بالمجمل نحو قوله تعالى
اقيموا الصلوة لان العربي يفهم منه انه امر بشيء ما قيل له انا متى جوزنا ان يستعمل
ما له ظاهر في خلافه ولا يبين لنا ذلك في الحال لزمنا ان يجوز ذلك في كل خطاب وهو
له اقيموا وان كان ظاهره الامر لزم ان يجوز انه قصد به غير الامر ويبين لنا ذلك بعد
مدة وفي ذلك مساواته لخطاب الزنجي بالعربية وان قصد به افهامنا لم يخل اما ان
يقصد ان نفهم ظاهره او غير ظاهره فان قصد الاول فقد اراد منا الجهل وان قصد
الثاني فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه ولا يلزم على ذلك ان يشعر بتخصيص العموم
او بشرط في المطلق او النسخ لان الخطاب مع هذا الاشعار يصير مفيدا للمراد على
جهة الجملة وذلك يحسن على ما نبينه

المطلق اذا اشعروا بنسخه وفي الخطاب المنقول الى الشرع اذا اشعروا بذلك من حاله
ويدل على ذلك ان الله تعالى لما قال اقيموا الصلوة لم يعلم المكلفون في تلك الحال مَن
المعني بالخطاب لجوزوا كل واحد منهم ان يقوموا ويخرجوا قبل الفعل فكل واحد جوز ان يكون
مراداً ويجوز خلافه مع علمهم انه تعالى اراد به اما هذا او اما غيره وهذه صورة
مسألتنا فان قال انما علموا ذلك لما تقرر في عقولهم من قبح تكليف ما لا يطاق
وان في علمهم بجنوه جميعهم اغراء لهم على المعاصي فلذلك توقفوا قيل لهم وكذلك
اذا اشعروا بالتخصيص علموا ان المخصوص منه غير مراد بالخطاب وكل جزء منه يجوز
كونه مراداً ويجوز خلافه وهما في علمهم بجنوه الجميع اغراء لهم وكذلك في علمهم
بالمراد على الجملة مصلحة لهم واما النكرة اذا اريد بها المعين واشعر بان ذلك جواز ان
يقول اضربوا رجلاً وسابينه لكم فهو جائز لان كلا الكلامين يجريان مجرى كلام
مستقل نحو اضرب زيداً وعمراً وغيرهما في انه يفيد المراد على الجملة فصار كالخطاب
المستقل فان قيل فاذا كان غرضه ضرب رجل بعينه فهلا بينه على التفصيل قيل
له انه لا يمتنع ان يتعلق بذلك مصلحة فان قيل جوزوا على ما ذكرتم ان يحسن مخاطبة
العربي بالزنجية ويقال له اردت به شيئاً وسابينه لك والجواب ان المخاطب
بالزنجية اذا كان حكيماً فقد علم السامع انه اراد به شيئاً وان لم يكن حكيماً فقد
ظن السامع ذلك ولا معنى لقوله اردت به شيئاً فان قيل جوزوا حسن مخاطبته
بذلك وان لم يقل اردت به شيئاً كما جوزتم مخاطبة العربي بالاسم المشترك من دون بيان
وبالمجمل مع الاشعار قيل لم ليس يخلو اما ان تعتبروا في حسن المخاطبة بالمجمل
من المعرفة بجملة المراد او ببعض المراد فان اعتبرتم الاول لزم الا يجوز [illegible] المجامع
الاشعار لان السامع لا يعرف به جملة المراد وان اعتبرتم الثاني قيل لم يجوزوا ان لا يحسن
مخاطبة العربي بالزنجية لان العربي علم انه اراد به شيئاً والجواب ان
المعتبر في ذلك ان يتمكن المكلف من معرفة ما يفيده الخطاب اما على التفصيل
ان كان موضوعاً للتفصيل او على الجملة ان كان موضوعاً للجملة والسامع يتمكن
من فهم ذلك بالخطاب المجمل او الاسم المشترك على ما بينا ويجري الخطاب المشترك
مجرى ان يقال للمرأة اعتدي بواحد من امرين اما الحيض واما الطهر وسابينه
لك فانما يتمكن من فهم المراد بهذا الخطاب وكذلك فيما جرى مجراه وليس كذلك مخاطبة
العربي بالزنجية لانه لا يفهم بها المراد لا على الجملة ولا على التفصيل احتج
من اوجب اقتران البيان باشياء منها ان البيان انما يحتاج اليه

فيحتمل ذلك هو ان المكلف لا يتمكن من معرفة حال المراد بالخطاب وهذا حاصل في تاخير بيان
النسخ ولان تاخير بيان التخصيص يخل بالعلم بالاستغراق للاشخاص وكذلك تاخير بيان النسخ
يخل بالعلم باستغراق الخطاب للاوقات والجواب ان عندنا لا يجوز تاخير بيان
جميع ذلك الا مع الاشعار بالنسخ والتخصيص وتجويز المكلف انه يخترم او يموت وفصل
قاضي القضاة بين تاخير بيان المجمل وبيان النسخ بان تاخير بيان النسخ لا يخل بالعلم بصحة الفعل
ولا يخل بتمكن المكلف من الفعل وليس كذلك تاخير بيان صفة العبادة لانه يخل بتمكن
المكلف منها في وقتها وايضا فان في الخطاب المطلق يعلم المكلف ان حكمته من يمنع
اخلاله بانقطاع التكليف وليس كذلك الخطاب المخصوص ولقائل ان يقول
وكذلك تاخير بيان صفة العبادة عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة لا يخل بتمكن
المكلف من الفعل في وقته واما قوله انه ليس في الخطاب المطلق يعلم المكلف ان
انقطاع التكليف فقال له ان المكلف يعلم ان دليلا خارجا من الخطاب ويبقى الباقي
على الظاهر وكذا خارج مع العموم ويمكن المكلف ان يكون الفعل غير مراد بالخطاب
ويجوز بيانه بخارج مثله في تخصيص العموم فان قال البيان تاخير بيان النسخ هو بيانا
حين بيان ما لم يرد بالخطاب قيل له فكذلك تاخير بيان التخصيص هو بيان تاخير بيان
ما لم يرد بالخطاب فان قال ان بيان التخصيص وان كان بيانا لما لم يرد بالخطاب
الا انا نجوز ان يكون البعض غير مراد وتاخير بيانه تجويزا في ذلك يخص ان يكون
غير مراد دون المخل بالعلم لمراد المخاطب وليس كذلك تاخير بيان النسخ قيل
له وكذلك في تاخير بيان النسخ يقطع على وجوب فعل واحد لانه لا يجوز نسخه
ويشك في وجوب الافعال فيما بعد ولا فصل بينه وبين تاخير التخصيص في ذلك
ومنها قول الله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان
علينا بيانه ومعنى قوله فاذا قرأناه اي انزلناه لانه عقبه بوجوب الاتباع والا
تباع يجب عقيب الانزال ثم قال ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي فصح ان البيان يجوز
ان يتاخر عن الانزال والجواب ان قوله ثم ان علينا بيانه ينصرف الى جميع
المذكور وهو القرآن وجمعه لا يحتاج الى البيان فيجب ان يكون المراد بالبيان هو
غيرهما اختلفا فيه ثم لسواهم بان حملوا ذلك على بيان المجمل والعموم لانه
الظاهر من لفظة البيان واولى من ان يحمل البيان على الاظهار بالانزال لانه تعالى
جمعه في اللوح ثم اخر انزاله عن ذلك وتمسك بظاهر رجوع الكناية الى جميع

اقرأ لك من أن حتى قال له اقرأ باسم ربك فأخرها عما أُمر به والجواب أن هذه الرواية
من أخبار الآحاد فلا يصح الاحتجاج بها هاهنا وأيضاً فإن كان الأمر يقتضي الفور فقد
دل على تحسين الفعل في الثاني وإن لم يقتض الفور فإنه يدل على جواز الفعل في الثاني وفي ذلك
تأخير البيان عن وقت الفعل فلا يدل لنا ولهم من تأويل الرواية ومنها أن النبي عليه السلام
لما سئل عن الصلاة لم يبينها في الحال وأخر بيانها إلى وقتها حتى بينها بالفعل ولم يبين الحج
إلا حين حج وقال خذوا عني مناسككم والجواب أنه لا يصح أن يكونوا أشعروا
بأن المراد بالصلاة معنى غير الدعاء بنقل الشرع اسم الصلاة ولولا ذلك لما سألوا عن الصلاة
بل كانوا يحملونها على الدعاء ولا يصح أيضاً أن يكون النبي عليه السلام بينها بالقول ثم بينها
لهم بالفعل ثانياً تأكيداً للبيان وأما الحج فقد بينه بالقول ولهذا حج أبو بكر ~~[illegible]~~
قبله بالناس ومنها أن النبي عليه السلام نهى عن المزابنة فلما سأله الأنصار أنه
أرخص لهم في العرايا والعرايا ضرب من المزابنة وهذا تأخير البيان والجواب أنه
لا يصح أن يكون البيان مجملاً أو منفصلاً وقد تقدم لأنهم لم يستثنوا وعلى أن قوله أرخص
لهم في العرايا ابتداء شرع فكان نسخاً للحظر المتقدم فمن جوز تأخير بيان النسخ لا يلزمه هذا
الكلام ومن لا يجوز ذلك إلا بالإشعار يقول إن الإشعار بهذا النسخ قد كان تقدم
ومنها أن النبي عليه السلام بعث معاذاً إلى اليمن ليعلمهم الزكاة وعمالها فسألوه
عن الوقص فقال لم أسمع فيه من رسول الله عليه السلام شيئاً حتى أرجع إليه فأسأله وقد
أبان ذلك لم يتقدم والجواب أنه يجوز أن يكون قد تقدم البيان لكن معاذاً لم
يسمع وعلى أنه يجوز أن يقول ذلك معاذ على سبيل الاستظهار لأن الإنسان قد يسأل
عما يعلمه استظهاراً أشد لك أن بيان الوقص لا زكاة فيه هو بالبقاء على حكم العقل
وإنه لم ينقل عنه شرع شيئاً وقد كان معاذ يجوز أن يكون قد حدث في ذلك شرع ولو لم
يكن الأمر على ما قلناه لكان البيان قد تأخر عن وقت الحاجة لأن معاذاً بعثه إليهم ليأخذ
منهم الزكاة ويعلمهم والحاجة قد كانت حاضرة ومنها أنه نقل أخبار مستفيضة
في بيان آيات من القرآن وأن ما استفاض الخبر بها بعد طرة وفي ذلك تأخير البيان للقرآن
والجواب أن بيان القرآن فيه ما يجب نقله مستفيضاً وهو ما تعبدنا فيه بما
نعلم فلا بد من أن يستفيض ذلك في حال استفاضة القرآن وإن كان استفاضة القرآن
أظهر منه ومنه ما لا يجب استفاضته أصلاً وهو ما الطريق فيه مظنون وما تعبدنا
فيه بالعمل فيجوز نقل هذا بالآحاد ومنها أن الصحابة نقلت أخباراً عند الحاجة
إليها كخبر أخذ الجزية عن المجوس وهي مخصصة لعموم الكتاب فدل أن تأخير البيان جائز
وهو قوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا
المشركين

ذلك لأن الله تعالى إذا أخطر بباله المخصص جوّزه وإذا جوّزه طلبه وحتى طلبه ظفر به
فاعتقد تخصيصه فصار بمنزلة المخصص إذا كان عقليا فإن قيل إن المخصص العقلي
حاضر عنده فكان متمكنا من تخصيص العموم وليس كذلك إذا لم يسمع المخصص
السمعي والجواب أنه لا فرق بينهما لأن كثيرا من المذاهب يستبعد العاقل
أن يكون عليه دليل عقلي فما يخطر في كثير منها أن يكون عليه دليل سمعي فإذا جاز أن يخلف
أحدهما بالخاطر جاز مثله في الثاني واحتج الأولون بأشياء منها أنه لو أسمعه
العام مجردا من الخاص لكان قد أغراه بالجهل وهو اعتقاد استغراقه والجواب
أنه يلزم مثله فيما إذا كان المخصص عقليا وعلى أنه لا إغراء في ذلك مع الإشعار بالتخصيص
ومنها أنه لو أسمعه العام دون الخاص لوجب عليه أن يتوقف حتى يبحث عن
المخصص وفي ذلك دخول في قول أصحاب الوقف والجواب أن أصحاب
الوقف يقفون في العموم مع تجرده عن القرائن ونحن لا نقف فيه والحال هذه وعلى أن
هذا يلزمهم في المخصص العقلي ومنها أنه لو جاز ذلك لجاز أن يسمع المنسوخ
دون الناسخ والمجمل دون البيان والجواب أنه يجوز ذلك مع الإشعار بالناسخ
والبيان وقد كان أبو علي يفرق بين إسماع العموم دون المخصص وبين إسماع المنسوخ
دون الناسخ ولا يجيزه في العموم دون المنسوخ والصحيح التسوية بينهما ومنها
أن المكلف يلزمه أن يعمل على ما يعلمه من الأدلة السمعية ولا يلزمه طلبها كما
يلزمه العمل بما في عقله ولا يلزمه أن يجوب البلاد ليسأل هل بعث الله نبيا ينقله
عما في عقله فلو سمع العام دون الخاص للزمه اعتقاد استغراقه وفي ذلك إباحة
الجهل والجواب أنه يلزمه مثله إذا كان المخصص عقليا وعلى أن ما قالوه
يقتضي أن يجوز للذي سمع العام دون الخاص أن يعمل به ولا يلزمه طلب المخصص
ونحن لا نقول بذلك وإنما نجوّز أن يسمع ذلك بشرط أن يلزمه طلب المخصص وأيضا
فإن الذي قالوه أن العاقل لا يلزمه أن يجوب البلاد بحثا هل بعث الله نبيا نظيره
أن من سمع العام لا يلزمه أن يجوب البلاد لطلب المخصص ونحن نقول كذلك لا
يلزمه العمل بالعام وإن كان مخصوصا لزمه تخصيصه بشرط أن يبلغه المخصص
وأما إذا سمع نبي في بلده يلزمه أن يسأل عنه وكذلك يلزمه أن يسأل عن المخصص
في بلده فإن قيل فما قولكم إذا كان العام نافيا لا عما في العقل وقد حضر
وقت العمل وضاق عن طلب المخصص فما الذي يلزمه قيل له

[illegible]

انه قبيح يوقع فاعله المؤاخذة ولذلك لا يوصف فعل الطفل والبهيمة بذلك وقد يوصف
فعل المراهق به لما لحقه عليه الادب وسمّاه وصفه بانه مكروه وذكر ابو عبد الله
ان اهل العراق يقسمون القبيح الى المحرم والمكروه والى ما الاولى ان لا يفعل والى ما لا
باس بفعله فالاول كاكل الميتة وكل ما لم يكن طريق قبحه اجتهاداً فهو يكون مقطوعاً به
والمكروه نحو الشرب من سؤر السباع وكل ما كان طريق قبحه اجتهاداً فيه واما ما الاولى
الا يفعل فهو استعمال سؤر الهر عند ابي حنيفة واما الذي لا باس به فهو ما فيه ادنى
شبهة كاستعمال سؤر ما يؤكل لحمه واما ما لا شبهة فيه كالماء فلا يقال لا باس به واما
الشافعي فانه يصف الشيء بانه مكروه وان كان طريق قبحه مقطوعاً به واما الحسن
فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم به ان يفعله ومتى فعله لم يكن له باب في استحقاق
الذم واذا لم يكن له صفة زائدة على حسنه وصف بانه مباح ويقال انه مستحق الاباحة
ومعنى الاباحة هو ازالة المنع والحظر بالزجر والوعيد ممن يقع منه المنع ويفيد
في العرف ان الله تعالى اباحه بان اعلمنا حسنه او دلنا على حسنه ويوصف ايضاً بانه
حلال وطلق ويفيد ما ذكرناه ولذلك لا يوصف افعال الله تعالى الحسنة بانها مباحة
نحو تجنبه من استحق العقاب ومن حق المباح الا يستحق بفعله مدح ولا ثواب لانه لو
استحق بذلك لكان فعله اولى من تركه ولرغب الله تعالى في فعله واما ما
روي عنه عليه السلام انه اخبر ان الرجل يثاب على وطي اهله وقال ارايت لو وضعه
في الحرام فان ذلك انما يدل على انه استحق الثواب على عدوله عن الحرام وقصره نفسه
على الحلال واما استحقاق الانسان الثواب على احسانه الى ولده فلانه يحسن بصرف من
على المصلحة باخراج ماله ولو انه احسن اليه ليشير نفسه لم يستحق الثواب فان قيل
الليس النبي عليه السلام نهى عن صوم الوصال وذلك يقتضي استحقاق الثواب على الاكل
مع انه مباح قيل له ان الاكل والشرب واجبان على من رغب نفسه في الوصال
ويشق عليه الانصراف عنه فان قيل كيف يكون ذلك واجباً وهو يدفع به عن
نفسه مضرة الجوع قيل له لان دفع المضار اذا قابلها صوارف خطر في
الطبيعة واما النكاح فانما صح ان يدخل تحت التعبد وان كان يوصله الى اللذة
لانه يحصن بالانصراف عن الحرام والانشغال في الشهوات وكان المؤمن يرب الله
ليكون عرضه ذلك ويعرف به مضار من تلم المال بالانفاق والزيادة في الادخار
ان يدخل تحت التعبد لذلك واما اذا حصل للحسن صفة زائدة نحو استحقاق المدح
بفعله ولا ذم في الاخلال به فهو المندوب اليه ومعناه في العرف انه يحث على

أصلها ولله الحمد بالسماع

اول الوقت والثاني هو الذي لا يجوز تأخيره عن وقت الى وقت اخر كالصلاة في اخر الوقت
ويوصف الواجب بانه فرض ومعناه انه قدر وجوبه بان يعلم بذلك او دل عليه ولذلك لا
توصف افعال الله تعالى بانها فرض وحكى ابو عبد الله عن اهل العراق ان الفرض هو
الواجب الذي طريق وجوبه مقطوع به وان الواجب الذي ليس بفرض هو ما طريق وجو
به غير مقطوع به ولما تقدم من معنى الواجب والنفل لا يجوز ان يكون الفعل الواحد
واجبا على زيد نفلا على غيره لانه لا يجوز ان يستحق الذم على الاخلال به ولا يستحقه
والوقت واحد واما وصف الفقهاء الحجة بانها نفل وانه يجب المضي فيها لا ينصرف الا ان
ان ابتداءها نفل والمضي فيها واجب ومثله غير ممتنع وقد ينفي الفقهاء عن بعض افعال
العبادة الوجوب ويعنون به انه غير شرط في جواز العبادة ولذلك يقول بعض اصحاب
ابي حنيفة ان الطمانينة في الركوع والسجود غير واجبة ويعنون به انها غير شرط والا
فهي واجبة عندهم ولهذا يذمون تاركها ويقولون انه مسيء بتركها وقد يقول الشافعية
ان الحلق مباح في الحج ويعنون به انه غير مندوب الى الله ليس بشرط في التحلل والعقوبة
به انه غير مندوب اليه واما القسمة الثانية فهي ان الافعال اما ان يتعلق بفاعلها حكم
او لا يتعلق بفاعلها حكم كالمباحات فان تعلق بفاعلها حكم فاما ان يتعلق ذلك الحكم بفاعله
كجنايته على مال الغير واما ان يتعلق على غير فاعله كوجوب الدية على العاقلة وو
جوب الارش على ولي اليتيم من مال اليتيم واما القسمة الثالثة فهي ان الافعال
اما عقلية واما سمعية فاما العقلية فهي المعروفة احكامها بالعقل والشرعية
هي ما للشرع فيها مدخل وهي على ضربين احدهما ان يبين الشرع صورة ذلك الفعل
كالصلاة والثاني ان يكون قد غير شرطا من شروطه اما بزيادة او نقصان كالشيء الذي
يعلم حكمه بالعقل غير ان الشرع لما اثبت فيه شروطا نسبت جملته الى الشرع
والاسباب الشرعية ضربان احدهما يعلم ثبوته وكونه سببا بالشرع كفساد الصلوة
وكونه سببا في وجوب القضاء اذا فات الوقت والثاني يعلم ثبوته بالعقل وكونه
سببا بالشرع كحؤول الحول

باب في ذكر القادرين الذين يجوز منهم الافعال الحسنة والقبيحة

اعلم ان كل قادر بما يعلمه فانه يصح منه ايجاد الافعال على كل وجه من حسن او
قبح او وجوب او غير ذلك وكل قادر فالمجوز ان يفعل الحسن الا من اخبر الله او
رسوله انه لا يفعله اما القبيح فانه تعالى لا يفعله وكل المكلفين على ما اخبر

والزمان لا يمكن اعتبارهما في التأسي لفوات الزمان ولان المكان الواحد لا يسع شخصين
وهذا انما يمنع من اعتبار مثل ذلك الزمان والمكان اذا كان متسعا نعرفه وانما
اعتبرنا ان نفعل الفعل لاجل انه فعله لان رجلين لو صليا مثل صلوته عليه السلم
لاجل صلوته عليه السلم لوصف كل واحد منهما متاسيا بالاخر وانما قلنا ان التاسي
به يصح في الترك لانه عليه السلم لو ترك الصلوة عند طلوع الشمس فتركناها
لاجل تركه لكنا متاسين به ولكن من شرط التاسي بالغير ان يقصد صورة الفعل
او وجهه من ذلك الغير لا يوصف بالتاسي بالنبي عليه السلم بالصبر على الشدائد
والشكر على النعم وان علمنا الفعل ووجوبه بالعقل وذكر ابو علي بن خلاد ان الفعل المتاسى به قد
يكون قبيحا والثاني حسنا قال لان رجلين لو مشيا الى السجن ليقتل احدهما ما يفعل النصارى و
يجيء مسلم ليرد عليه ويدفعه له في السعة لكان الاول قبيحا والثاني حسنا وهذا لا يصح
لانه لا يكون متاسيا به مع اختلاف الغرضين وذكر قاضي القضاة انه لا اعتبار في التاسي
بطول الفعل وقصره ولقائل ان يقول انه لا بد من اعتباره اذا كان داخلا في الغرض
واما الاتباع فقد يكون في القول وقد يكون في الفعل وفي الترك فيعتبر فيها جميع ما اعتبرناه
في التاسي والدليل على ذلك ما تقدم في التاسي واما في القول فهو امتثال مقتضى القول من
وجوب او ندب او حظر لاجله واما الاتباع في الفعل والترك فيعتبر فيهما جميع ما اعتبر
ناه في التاسي والدليل الدال ما تقدم في التاسي واما الموافقة فقد تكون في المذهب مثلا وفي الفعل
اما في المذهب فهو المشاركة فيه فيما قيل انه موافقه فيه فاذا قيل وافق فلان فلانا في القول
بالرؤية جاز ان يقول احدهما بان الله يرى بهذه الحاسة ويقول الاخر ان الله تعالى يرى بحا
سة سادسة واذا قيل وافقه في القول بالرؤية بهذه الحاسة افاد انه وافقه على هذا
الحد وليس من شرط الموافقة في المذهب ان يعتقده احدهما لاجل اعتقاد الاخر له ولهذا
يقال وافق زيد عمرا في القول بالعدل وان كان يقول به لاجل دليل واما الموافقة في الفعل
فهو المشاركة في الفعل وفي صفته ولهذا لو صام احدهما وصلى الاخر وشغل احدهما
بالفعل وافرض به الاخر لم يوصف موافقا للاخر وان عرف الموافقة في الفعل ان يفعل
لمكان فعل الاخر لانه يقال وافقه في الفعل وان فعله للدليل لا لفعله واما المخالفة فقد
يكون في القول وقد يكون في الفعل اما في القول فهو العدول عن امتثال ما اقتضاه القول
من اقدام او احجام واما في الفعل فهو العدول عن امتثال ما اقتضاه مثله اذا وجب
امتثال مثله ولهذا لا توصف الحائض بتركها الصلوة مخالفة فان قيل هلا كان
ذلك مخالفة للدليل الدال على وجوب مثله دون الفعل قيل له لان الدليل اذا
دل على وجوب مشاركة النبي عليه السلم في فعله فترك فعله عليه

عليه السلم على الاحكام واختلفوا فمنهم من قال انها دالة بمجردها ومنهم من
قال انها دالة اذا عرف الوجه فيها واختلف الاولون فمنهم من قال انها دالة بمجر
دها على الوجوب ومنهم من قال بل على الندب ومنهم من قال بل على الاباحة وامامن
قال انها دالة باعتبار الوجه فيها فانه يقول انه اذا علم الطريقة التي اوقعها النبي عليه
السلم في ذلك الفعل يرجع الى تلك الطريقة في الاتباع الا على وجه الفعل فعليه تأس
او سمعته وان لم نعلم تلك الطريقة فعلى ضربين احدهما ان يكون فعله بيانا للمجمل والثاني
الا يكون بيانا للمجمل فان كان بيانا للمجمل فذلك المجمل هو الدال على وجه الفعل وان لم يكن
بيانا لم يدل على شيء حتى نعرف الوجه الذي اوقعه عليه فان فعله على وجه الوجوب دل
على وجوب مثله علينا وان فعله على وجه الندب دل على كون مثله ندبا لنا وان فعله
مستحبا كان مثله مباحا لنا فاما الاولون فقد احتجوا باشياء منها ان كونه نبيا
يقتضي ما ذكرناه والانفصال عنه والجواب انا قد بينا انه لا يتغير في الايجاب
علينا مثل ما فعله وعلى انه لو ثبت في ذلك تغير لكان المعتبر هو ان لا يجب علينا مثل
ما وجب عليه فاذا لم نعلم ان ما فعله واجب لم يجب علينا مثله ولا تغير ومنها
ان الفعل اكثر في الدلالة من القول ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه واله يحقق
اقواله بافعاله فاذا دل القول على الوجوب فالفعل اولى بذلك والجواب ان
الفعل الذي في الابانة عن صفة الفعل وليس الفعل وصفا للوجوب حتى يكون اكثر في
الدلالة عليه من القول ومنها ان الوجوب اعلى مراتب الفعل فوجب حمله عليه
والجواب ولم اذا كان كذلك وجب حمله عليه فان قالوا لمكان الاحتياط
قيل لهم ان الاحتياط هو ان نعلم وجه الفعل بالدلالة ثم نتبع وعلى ان في ذلك
ترك الاحتياط لانه متى اعتقد وجوبه وهو لا يامن ان يكون غير واجب فقد يكون
اعتقاده جهلا واحتجوا من جهة السمع باشياء منها قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره قالوا وقولنا امر يقع على الفعل والجواب انا قد بينا القول
فيه فيما تقدم وعلى ان قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا من قوله
تعالى من بعد فليحذر الذين يخالفون عن امره يفهم منه انه اراد بالامر القول لانه قدم
عليه الحث على اتباع اقواله وعلى انه اذا كان القول مرادا بالاية لم يصح ان يكون الفعل
مرادا بها لانه لا يجوز ان يراد بالعبارة الواحدة معنيان مختلفان وعلى ان مخالفة
الامر هو العدول عما اقتضاه فيجب ان يدلوا على ان فعله عليه السلم يدل على وجوب
مثله علينا حتى يدخل تحت الاية وايضا فان الموافقة ضد المخالفة والموافقة هو

عن أعيان وقته لأنه لا يمكن أن يفعل مثل فعله في الوقت الذي يفعله فيه وليس لهم أن يقولوا
لو أنه يجب علينا مثل فعله في مثل وقته لأنه ليس ذلك بأولى من أن يجب علينا في أقرب
الأوقات إلى فعله وإذا صح ذلك لزم إذا فعل عليه السلم فعلا ثم تركه أن يلزمنا مثل
فعله وتركه في حالة واحدة ولقائل أن يقول إنه إما أن يجب علينا مثل فعله في
مثل وقته ومثل تركه في مثل وقت تركه وهذا لا يستحيل وإما أن يجب علينا مثل
فعله في وقت غير معين ومثل تركه في وقت غير معين أيضا وهذا غير مستحيل أيضا
ويلزم المخالف مثل ما ألزم إذا فعل النبي عليه السلم فعلا وقال إنه واجب وتركه وقال
إنه واجب ومنها أنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله
عليه عليه السلم وإذا لم يدل على ذلك فأولى أن لا يدل على وجوب مثله علينا ولقائل
أن يقول هذا دعوى عارية عن الدلالة وله أن يقول أيضا إن الدلالة قد دلت عندي على
وجوب مشاركتنا له عليه السلم في فعله ولم يدل على تكرار وجوبه عليه عليه السلم ولا
على تكرار وجوبه علينا ويلزمكم مثله إذا فعل فعلا وقال إنه واجب ومنها
أنه لو دل فعل على وجوب مثله علينا لدل على أنه قد كان واجبا عليه صلى الله عليه وآله
وإذا لم يدل على ذلك فأولى أن لا يدل على وجوبه علينا ولقائل أن يقول إنما يجب
ما ذكرتم لو كان وجوبه علينا موقوفا على وجوبه على النبي صلى الله عليه وآله فأما
إذا قال الخصم إنه ليس بموقوف على ذلك سقط ما قلتم

باب في التأسي به عليه السلم في أفعاله

عوض

اعلم أنه عليه السلم إذا فعل فعلا أو علمنا أنه عليه السلم فعله على وجه الوجوب
فإنا متعبدون بأن نفعل مثل فعله على وجه الوجوب وإن علمنا أنه فعله على وجه الندب
فإنا متعبدون بأن نعتقد إباحته ولنا أن نفعل
وكذلك إن فعله على وجه الإباحة فإنا متعبدون بالتأسي به في العبادات دون
مثله وقال أبو علي بن خلاد إنا متعبدون بالتأسي به في العبادات دون
المباحات كالمناكح وغيرها ودليلنا على ذلك قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
أسوة حسنة ولم يفصل تعالى بين المباحات والعبادات فإن قيل إن الآية
تفيد التأسي به مرة واحدة كما يقال لك في الدار ثوب حسن إذا دنوت أخذت واحدا والجواب
أنه إذا ثبت ذلك فقد تم غرضنا من وجوب التأسي به في الجملة وعلى أن الآية تفيد
كون النبي صلى الله عليه وآله أسوة لنا ولا يطلق وصف الإنسان بأنه أسوة لزيد إلا إذا

اضافة الى معرفة كون فعله مندوبا اليه او واجبا لجواز ان يفعل ترك لو عن في زكاته واحده لانه قد تقرر في الشرع فيه ذلك الا ان يكون واجبا فاما ما به يعلم ان فعله او تركه امتثال لطريقة معروفة لنا فهو ان يكون عطا بعا لتخصيص الادلة العقلية او الشرعية واما ما به يعلم ان فعله بيان فشيان احدهما ان يقول هذا بيان لذى والثاني ان يرد مجمل وفعله يصلح ان يكون بيانا له ولا لخر في الادلة غيره بيانا له ويكون الحاجة الى البيان قد حضرت فيعلم انه بيان له لولا ذلك لتاخر البيان عن وقت الحاجة وقد يكون تركه بيانا لجواز ترك الجلسة عند الركعة الثانية فيسبح به فلا يعود اليها فيعلم انها غير ركن في الصلوة واما ما به يعلم ان فعله او تركه بيان لنسخ القول فنحو ان يصدر منه قول يقتضي تكرار الفعل منه ومن غيره ويفعل موجبه ثم يفعل ضده من بعد او تركه فيعلم انه نسخ عنه عليه السلم واما ما به يعلم ان فعله او تركه بيان لتخصيص القول فنحو ان يصدر عنه قول يدل ظاهره على وجوب الفعل عليه وعلى غيره ثم يفعل عليه السلم ضده في الحال او تركه فيعلم انه مخصوص منه واما ما به يعلم ان فعله او تركه مخصص لعلة فيجوز ان يفعل فعلا ويدل دليل على وجوب ادامته عليه وعلى غيره لولا دليل مخصص ثم يفعل ضده في الحال او تركه فيعلم انه عليه السلم مخصوص منه والا نسبه ان يكون هذا الفعل مخصصا للدليل الدال على وجوب الفعل عليه في المستقبل وعلى غيره

~~باب فيما يدل عليه افعاله عليه السلم وتروكه المتعلقة بالقضاء~~

اما افعاله المتعلقة بالعقوبة فهي الحدود والتعزير والقضاء على الغير بامامة الحدود والتعزير على وجه النكال يدل على ان ذلك الحكم معمم على غيره واقامتها على وجه الامتحان لا يدل على انه معمم على غيره وقضاؤه على الغير اذا كان من قبيل الا قوال يدل على وجوب ما قضي به لان القضا هو الالزام وذكر قاضي القضاه ان الناس اختلفوا في حكمه عليه السلم على ان زيدا فاصل او انه افضل من غيره هل هو على سبيل القطع او هو على سبيل الظاهر فمنهم من قال بالاول ومنهم من قال بالثاني واختلفوا ايضا في نسبته زيدا الى عمرو وهل هو على القطع او على الظاهر ولم يختلفوا في قضائه على الغير بالدين انه على الظاهر دون القطع فاما اذا قال له هذا الحق عليك فهو على الخلاف المتقدم واما اذا اخذ عليه السلم عن غيره

سخا

نسخ الفعل اذا دل الدليل على استمرار مثله في المستقبل ولو كان بعد التمكن لما تقدم لمعصية على انه
مستوجب عنه لانه يكون نسخا للشيء قبل وقت فعله واما ان كان القول متراخيا الى ان حضر
وقت الفعل مرة اخرى فانه يكون نسخا للفعل عنا وعنه وان كان شاملا له وحده كان نسخا
عنه وحده وان كان شاملا لنا فقط كان نسخا عنا فقط واما ان كان القول هو المتقدم
وان كان الفعل عقيبه وكان شاملا لنا واياه كان فعله مخصصا له وحده لانا لو خرجنا
عن الخطاب بطل فائدته وان كان الفعل متراخيا عن القول كان نسخا للقول وان
كان شاملا له وحده كان نسخا عنه وحده وان كان شاملا لنا واياه كان نسخا عنا وعنه
وان كان شاملا لنا فقط كان نسخا عنا فقط اذا لم نعلم تقدم احدهما على الاخر والعمل
بالقول اولى لانه يتعدى الينا بنفسه وفعله لا يتعدى الينا بنفسه ولانا اذا شككنا
ان الفعل هو المتقدم لم يتعد الينا بنفسه ولا بغيره لان القول يكون ناسخا له حينئذ فنحن نشك
اذا في تناوله لنا ونقطع على تناول القول لنا لصيغته فكان اولى واما اذا تعارض قوله
وفعله من وجه دون وجه فمثاله نهيه عليه السلام عن استقبال القبلة واستدبارها
بغائط او بول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبلا بيت المقدس فيحتمل
ان يكون ذلك اباحة لاحد في البيوت ويحتمل ان يكون رسول الله مخصصا باباحة ذلك
ويحتمل ان يكون نهيه عاما في امته في الصحاري والبيوت ويحتمل ان يكون خاصا
في الصحاري وقد اختلف الناس في ذلك فمن عمل بفعله عند الشافعي ان نهيه مخصوص
بفعله وعند ابي الحسن ان نهيه على اطلاقه وفعله مخصوص به عليه السلام وكان
وبعض اصحابه متوقف في المسئلة واعلم ان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة وقوله فاتبعوه مع استقباله بيت المقدس معارض لنهيه عن استقبال القبلة
واستدبارها فلم يجز ان يعترض باحدهما على الاخر الا لوجه يترجح به احدهما على الاخر
والشيخ يجوز ان يرجح نهيه على فعله لانه قول يتعدى الينا بنفسه وفعله لا يتعدى
الينا الا بغيره حتى اعترض نهيه على فعله وجب ان يخص قوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله وانه قول يتعدى الينا والاولى ان يقال ان نهيه اخص من قوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله فكان التخصيص به اولى وان قيل ان فعله اخص من نهيه
فكان التخصيص به اولى قيل له ان فعله وان كان اخص الا انه لا يتعدى الينا
بنفسه وان قيل ان فعله مع قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اخص من نهيه
فكان التخصيص به اولى قيل له انا نمنع خصوصا قوله تعالى لقد كان لكم نهيه
وانما الخصوص به وحده وهو اعم من نهيه فكان التخصيص اولى ولهم ان يقولوا

يستعمل في الطريق الناسخ وفي غيره وجب ان يذكر ما يستعمل فيه قولنا ناسخ الى
الطريق الناسخ فنحده فنقول ان الناصب للدلالة الناسخة يوصف بانه ناسخ فيقال
ان الله تعالى نسخ التوجه الى بيت المقدس فهو ناسخ ويوصف الحكم بانه
ناسخ فيقال ان صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء ويوصف المعتقد للنسخ بانه
ناسخ فيقال ان صوم رمضان فلانا ناسخ الكتاب بالسنة اي يعتقد ذلك ويوصف
الطريق بانه ناسخ فيقال ان الكتاب ناسخ للسنة واما حده فينبغي ان يقال انه دليل
شرعي صادر عن صاحب الشرع يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بدليل شرعي صادر
عن صاحب الشرع يفيد ازالته مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وقد دخل
في هذا خبر الواحد لانه يوصف بانه يدل على ازالة مثل الحكم وانه صادر عن صاحب
الشرع ولا يلزم عليه الامة اذا اجمعت على احد القولين في المسألة ومنعت من
تقليد العامي لاحدهما الذي سوغته قبل الاجماع على احدهما حسب لا يسمى ذلك
نسخا لان قولها ليس بصادر عن صاحب الشرع ولا يلزم عليه زوال مثل الحكم بالعجز لانه
ليس بدليل شرعي ولا يلزم عليه ان يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لانه ليس بثابت
بدليل شرعي ولا يلزم عليه تقييد الحكم بغاية منفصلة او شرط او استثناء لانه
ليس بمتراخ عنه ولا يلزم عليه البداء لانه ازالة نفس الحكم الثابت ولا يلزم عليه
اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا بعد ذلك عن مثله ان يكون نسخا لانه لولا
هذا النهي لكان الحكم باقيا فاما المنسوخ فهو الحكم المزال اذا اختص بالشروط
التي ذكرناها في الناسخ وقد دخل في ذلك نسخ خطاب القرآن لان نسخه هو نسخ
وجوب تلاوته او كونها مندوبة وذلك حكم واما النسخ فهو ازالة مثل الحكم
اذا اختص بالشروط التي ذكرناها وقد حد قوم النسخ بانه ازالة الحكم بعد استقراره
وهذا لا يصح لان استقرار الحكم هو كونه مرادا وازالته بعينه يكون بداً وحُد
ايضا بانه ازالة مثل الحكم بعد استقراره وهذا يلزم عليه ان يكون زواله بالعجز
نسخا وقد حد ايضا بانه نقل الحكم الى خلافه وهذا يلزم عليه ان يكون نقله
الى خلافه بزوال شرطه او غايته او بالعجز نسخا وقد حد ايضا بانه بيان مدة
الحكم الذي في التقدير والتوهم جواز بقائه وهذا لا يلزم عليه ان يكون النبي عليه
السلام لو اخبرنا ان زيدا يعجز عن الفعل غدا ان يكون ذلك نسخا ٥

باب الفصل بين البداء والنسخ

آخر وهذا الا نسخ الفعل في وقته ولا نسخ ما لا يشعر وجهه نحو وجوب المعرفة بالله
تعالى لانه لا يجوز ان يشعر كونها لطفا ولا نسخ قبح الجهل لانه لا يشعر قبحه ويجوز نسخ
بعض الالام وبعض المنافع لانه يجوز ان يحسن الالم مع كونه الما ونسخ المنفعة مع كو
نها منفعة ومن شروطه ان يكون ناسا ولها الناسخ متميز اللفظ عن المنسوخ وان يكون
معلوما له واما نسخ الحكم لا الى بدل او الى بدل اخف منه او مساوله او ان لا يكون
المنسوخ مقيدا بلفظ التابيد فذلك ليس بشرط في التسمية بالنسخ ولا في صحته
ولا حسنه

باب الدلالة على حسن نسخ الشرائع

اتفق المسلمون على حسن نسخ الشرائع الاحكام سوى ما حكي عن بعض المسلمين انه لا
يحسن ذلك فاما اليهود فانهم على فرق ثلث فرقة منعت من حسن ذلك عقلا وفرقة
منعت من حسنه سمعا واجازته عقلا وفرقة اجازته عقلا وسمعا والدليل على
حسن ذلك هو ان مثل ما تعبدنا الله تعالى به يجوز ان يقبح في المستقبل واذا قبح حسن
النهي عنه لان النهي عن القبيح حسن وانما قلنا ان مثل ما تعبدنا الله تعالى به
يجوز ان يقبح في المستقبل لانه لو لم يجز ذلك لما حسن منه تعالى ان يقول لنا تمسكوا بالسبت
ما عشتم الا السبت الفلاني ولان العقل كما يجوز ان يكون التمسك بالسبت مصلحة في
كل وقت فانه يجوز ان يكون ايضا مصلحة في وقت دون وقت كما يجوز ان يكون الرفق بالصبي
مصلحة في وقت دون وقت وكما يجوز ان يكون التمسك بالسبت مصلحة لزيد دون عمرو
ويجوز ان يكون مصلحة لزيد في وقت دون وقت وكما يجوز ان يكون الغنى والفقر والمرض
مصلحة في وقت دون وقت ويجوز ان يكون التمسك بالسبت مصلحة في وقت دون وقت لا فرق
في العقل بين هذه الاقسام ويمكن المخالف ان يحتج في المسألة بوجهين احدهما لا ينبنيه على
الامر المقيد بالتابيد او النهي عما تعبدنا به تعالى وهذا اشبه ان يكون وجها عقليا والثا
ني بنيته على الامر المقيد بالتابيد فيكون السمع هو المانع من جواز النسخ اما الاول
فان يقول لو نهى الله تعالى عن صورة ما امر به لظهر له من صلاح الفعل ما كان خافيا
عليه او خفي عليه من صلاحه ما كان ظاهرا له او قصد الامر بالقبيح او النهي عن الحسن
والجواب انه انما يجب ما ذكرتم لو لم يصح ان يقبح مثل الواجب فاما اذا صح
ذلك امكن ان يقال انه تعالى كان عالما لم يزل بوجوب الفعل في وقته فامر به في وقته
ونهى مثله في وقته ونهى عنه في وقته ولو وجب ان يكون مثل الواجب حكمة في كل
حال لوجب ان يكون حكم تلك الاجزاء والحار حكما واحدا في كل حال ومعلوم
ان تلك الاجزاء كان مباحا في شرع موسى عليه السلام ثم نسخ في شرعه والوجه
الثاني ان يقول ان الامر بالفعل المقيد بالتابيد يقتضي وجوبه في كل وقت بشرط
الامكان فاذا امرنا الله تعالى بامر مقيد بالتابيد لم يخل اما ان يريد به الفعل في كل

فصل فيها ضرورة أن شريعته لا تنسخ ويمكن أن يعرفوا ذلك بقوله أن شريعتي مصلحة ما
بقي التكليف وأن الوحي مرتفع ولقائل أن يقول إنه وإن جاز أن يعرفوا إلا أنه ذلك
من قصد نبيها ضرورة فلا بد في نفس الرسول أن يعرف أن شريعته لا تنسخ ولا يمكن أن
ينتهي ذلك إلى خطاب فإذا جاز أن يعترض للأمر المقيد بالتأبيد النسخ وأن يتأخر
بيانه جاز مثله في الخطاب الذي يعرف به الرسول أو خبر به عليه السلم أن شريعته
لا تنسخ وقوله أن شريعتي مصلحة ما بقي التكليف وأن الوحي مرتفع يدل على دوام شرعه
كما يدل على ذلك الأمر المقيد بالتأبيد فهي جارية أن يراد به غير ظاهره ويتأخر
بيانه جاز مثله في الثاني وأجاب [illegible] عن قولهم أن يتأخر بيان النسخ الإلباس فقال إن الإ
لباس إنما يثبت إذا لم يبين الحكيم ما يجب بيانه مما يحتاج المكلف إليه وليس يحتاج
المكلف أن يعرف في وقت الخطاب وقت ارتفاع العبادة ولقائل أن يقول وليس
يحتاج المكلف أيضا في حال الخطاب بالعموم الخصوص والخطاب المجمل أن يعرف
صفة العبادة ومن لا يدخل تحت العموم وإنما يحتاج إلى ذلك في وقت الفعل فإن قال
إنه يحتاج إلى أن يعرف صفة العبادة ليعلم ما كلف ويعرف من لا يدخل تحت العموم قيل
له وكذلك يحتاج إلى أن يعرف أن العبادة غير دائمة وأجاب [illegible] أيضا بأن اللطف
له وكذلك يحتاج إلى [illegible] لا يعلم متى يبطل وليس ذلك بالإلباس وكذلك تأخير بيان النسخ وإن قال إن
يرتفع بالعجز ولا يعلم متى يبطل قيل له وكذلك الأمر بالعبادة مشروط بكونها مصلحة وإن
الأمر مشروط بالتمكن قيل له وكذلك الأمر بالعبادة مشروط بكونها مصلحة وإن
الأمر مشروط بالتمكن فإن قال فهلا أفاد الأمر دوام كونها مصلحة
قيل إنا نعلم بالأمر كونها مصلحة فمتى كان مقيدا بالتأبيد عرفنا دوام كونها مصلحة
قيل له إنا إنما علمنا ذلك لعلمنا أن الحكيم لا يأمر إلا بما هو مصلحة وقد علمنا ذلك
وقد علمنا أنه لا يأمر إلا بما يقدر عليه فلو دل الأمر المؤبد على دوام المصلحة لدل على
دوام التمكن ولقائل أن يقول إن الله تعالى إذا أمرنا بفعل وقد أشعرنا بانقطاعه بالعجز
والموت وقد علمنا أنه لا تكليف مع العجز والموت وجوز تأخير بيانهما بالعبادة ولو دلت
الأمر على دوام الصلوة لكانه غير مالعاصي ومتى جوز تأخير بيانهما في وقت فقد حصل
الإشعار بانقطاع العبادة فلو لزم على ذلك تأخير بيان النسخ للزم عليه تأخير بيان العموم
لأنه تعالى لو أمر جماعة بصلوة الظهر جاز أن يكون فيهم من يحيض قبل الظهر وإن لم
يشر إلى ذلك عند الخطاب ولا يجوز أن يأمرهم بخطاب عام والفعل مصلحة للبعض دون
البعض ولا يشير إلى ذلك عند الخطاب وأجاب أيضا بأن الشاهد فرق بينهما لأن السيد
إذا أمر غيره أن يأخذ له وظيفة في كل يوم جاز ألا يشير له وقت انقطاع أخذ الوظيفة
في حال الأمر وإن لم يجز ألا يشير له صفة الوظيفة ولقائل أن يقول لا نسلم أنه يحسن

إنما أمر بالعزم بشرط كونه واجباً قيل له وما أنكرتم أن يقولوا إنه أمر بالفعل
بشرط كونه واجباً ولا يضمر وإنما العزم الذي ليس له ذكر في الأمر وأيضاً فالله تعالى
عالم بهذا الشرط لا يحصل والأمر بالشرط إنما يحسن ممن لا يعرف العواقب وأيضاً فليس
بأن يقولوا إنه أمر بالعزم بشرط كون الفعل واجباً ويتوصلوا إلى ذلك ببطلان النهي بأولى
من أن يقولوا إنه نهي عن إرادة الفعل بشرط كون الفعل قبيحاً لا يحدث به أمر آخر ويتوصلوا
إلى ذلك بظاهر الأمر وإن قيل إن الأمر والنهي وإن تنافيا لا فعلاً واحداً لأنهما تعلقا
به على وجهين قيل له المسألة مفروضة في الأمر بالفعل والنهي عنه على وجه وا
حد وإن قيل إن الوجه مختلف لأنه أمر بالفعل بشرط ألا ينهى عنه قيل له إن
الله تعالى عالم بأن هذا الشرط لا يحصل ولا يحسن الأمر بالشرط ممن يعرف العواقب
وأيضاً فالنهي ليس بوجه يقبح عليه الفعل وأيضاً فليس بأن يقولوا أمر بالفعل بشرط أن
لا ينهى عنه أو بشرط كونه مصلحة ويكون الغرض بالأمر العزم على الفعل بأولى من أن يقو
لوا إنه نهي عن الفعل بشرط ألا يحدث به أمر ويكون الغرض به كراهة الفعل إن لم يحدث
به أمر آخر واحتج المخالف بأشياء منها قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فأخبر
تعالى أنه يمحو ما يشاء محوه على كل وجه وفي ذلك جواز محو العبادات قبل وقتها
قيل له إن جميعه المحو هو محو الآية وقيل إن المراد بالآية أنه تعالى يمحو ما يكتبه
الملكان من المباحات ويبقي ما يشابه من المعاصي والطاعات وقيل إن المراد به يمحو
الآفات والبلايا بالصدقة على معنى أنه لولاها لنزلت وعلى أن في الآية أنه يمحو ما يشا
محوه وليس فيها أنه يشاء محو العبادات قبل أوقاتها ومنها أن إبراهيم عليه السلم
قال لإسمعيل عليه السلم إني أرى في المنام أني أذبحك فقال له افعل ما تؤمر وأضجعه
وأخذ المدية ليذبحه ولم يفعل ذلك إلا وقد أمر بالذبح ثم إن الله تعالى نهاه عن ذبحه
فلو فعله وفداه بذبح والجواب أنه عليه السلم لم يكن ليفعل ما فعل إلا
وقد أمر بشيء وليس معنى أنه أمر بالذبح ولا رؤية الذبح في المنام أمر بالذبح فيحتمل أنه
أمر بالذبح ويحتمل أنه أمر بما فعله وامتثله ولهذا قال له قد صدقت الرؤيا ولو أمر بالذ
بح لما كان قد صدق ويحصل الرؤيا وقول إسمعيل افعل ما تؤمر أي ما ستؤمر وقوله تعالى
إن هذا لهو البلاء المبين لا يصح مما ذكرنا لأن أخذ المدية وإضجاع الولد مع توقع أن
يؤمر بالذبح بلاء مبين والفداء بالذبح كان لما توقعه من الأمر بالذبح وقيل إنه أمر
بصورة الذبح وفعله لأنه كلما قطع موضعاً وجاوزه إلى غيره وصله الله و

تعالى جماعة بفعل جاز أن يمنع بعضهم قبل الفعل ويدل أيضا ذلك أنه لم يرده بالأمر ويجوز مثل ذلك
في الواحد ومنها أن النبي عليه السلام قال في مكة أحلت لي ساعة من النهار ومنع ذلك
منع من القتال فيها وهذا نسخ الشيء قبل وقته والجواب أن إباحة القتال في
تلك الساعة لا تقتضي الحظر ووقوع القتال فيها فلا يمتنع أن يمنع منه بعد تقضي تلك السا
عة وعلى أن إباحة القتال تقتضي التخيير بين فعله وبين الكف عنه والمنع منه فلا يمتنع
الغير المنع منه ويحتمل أن يكون قد أبيح له قتل قوم معينين مثل ابن خطل ولم يبح له القتال

باب في حسن نسخ العبادة وإن قيد الأمر بها بلفظ التأبيد

ذهب قوم إلى أنه لا يحسن ذلك والذي يعتمد ذلك أن النسخ إنما يرد على عبادة قد أمر
بها بلفظ يفيد الاستمرار أو دل الدليل على أن المراد به الاستمرار ولفظ التأبيد كسائر الأ
لفاظ في إفادة الاستمرار فإذا حسن دخوله فيها فكذلك فيما ورد بلفظ التأبيد وشيوخنا
يقولون إن لفظ التأبيد في الأمر لا يفيد من جهة العرف الدوام ألا ترى أن هذا هو المفهوم
من قول القائل لازم الغريم أبدا وادخل السوق أبدا واحتج المخالف بأشياء
منها أن لفظ التأبيد يتناول الفعل في كل وقت من أوقات الإمكان فجرى مجرى ألفاظ
خاصة يتناول كل واحد منها الفعل في وقت وكما لا يحسن ورود النسخ فيها
فكذلك هذا والجواب أنه يجري مجرى ما ذكرتم في تناوله الفعل في كل وقت
ولا يجري مجراها في حسن دخول النسخ فيه لأن اللفظ إذا تناول جملة صح إخراج البعض
منه ويكون النسخ فيها ولا يعم ما تناوله الأمر وليس كذلك لفظ إذا تناول فعلا
واحدا في كل وقت فلا نسخه يتناول ما تناوله الأمر ويجري النسخ في ذلك مجرى تخصيص
العموم على ما تقدم بيانه وعلى أن هذا يمنع من حسن النسخ أصلا لأن لفظ المنسوخ
لا بد من أن يفيد الاستمرار أو يدل دلالة على أن المراد به الاستمرار ومنها أن الله
تعالى لو أمرنا بالعبادة بلفظ يفيد الاستمرار لجاز أن ينسخه عنا فلو جاز نسخه أيضا
إذا قيد بلفظ التأبيد لم يكن للتقييد بذلك فائدة والجواب أن التقييد بالتأبيد
يفيد تأكيد الاستمرار أو تأكيد المبالغة في الاستمرار فمتى ورد النسخ عليه علمنا أنه أراد
به تأكيد المبالغة في الاستمرار ولو منع ذلك من حسن النسخ لمنع تأكيد العموم من حسن
التخصيص ومنها أنه لو جاز نسخ الفعل وإن ورد الأمر به بلفظ التأبيد لم يكن
لنا طريق إلى معرفة دوام العبادة في زمان التكليف والجواب أن الطريق إلى
ذلك هو أن لا يقترن بالأمر بها الأبد على أن المراد به بعض الأزمان إما دلالة مجملة
أو مفصلة ومنها أن لفظ التأبيد في الخبر يفيد الدوام فيفيده في الأمر والجواب

أصلاً وإن الإرادة ما هو أصلح في الدين والشرع أبداً إرادة التيسير فإن احتجوا بقوله تعالى
يريد الله أن يخفف عنكم قيل لهم ليس في الآية لفظ عموم يقتضي أنه يريد
التخفيف في كل شيء وعلى كل وجه ولأن إرادة ما هو أنفع في الدين إرادة للتخفيف
لأنه يؤول إلى التخفيف ه

باب في جواز نسخ التلاوة دون الحكم والحكم دون التلاوة

شرح ذلك أنهما إذا كانا عبادتين جاز أن يصير مثلاهما مفسدتين فيجب النهي عنهما
ويجوز أن يصير مثل أحدهما مفسدة دون الأخرى فيجب النهي عنه دون الأخرى
وقد نسخ الحكم دون التلاوة في قوله متاعاً إلى الحول بقوله تعالى يتربصن بأنفسهن أربعة
أشهر وعشراً ونسخ التلاوة دون الحكم فيما روي أنه كان فيما أنزل الله تعالى
الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله ويجوز أن يكون نزل ذلك
وحياً ولم يكن في المصحف وروي عن عمر رضي الله عنه لولا أن يقول الناس
زاد عمر في المصحف لأثبت في حاشيته الشيخ والشيخة وقد نسخ التلاوة
والحكم معاً على ما روي عن عائشة أنها قالت كان فيما أنزل الله عشر رضعات
يحرمن فنسخن بخمس وليس يجب إذا ارتفعت التلاوة أن يرتفع الحكم لأن الدليل إذا
دل على الشيء في وقت جاز عدمه مع بقاء حكمه ألا ترى أنه عليه السلام لو قال
زيد يحسن وأنه سنة لم يجب زوال حسنه عند عدم هذا القول ولهذا جاز تعدم الدليل
لأنه على مدلولها وليس يجب أن يرتفع التلاوة إذا ارتفع الحكم لأن التلاوة إنما كانت
دالة على الحكم بشرط ألا يعارضها ما ينسخه وهذا غير قائم مع وجود النسخ
فإن قيل لو بقيت التلاوة من دون حكمها لكان الغرض بالآية هو التعبد
بالتلاوة فقط وأنتم تأبون ذلك قيل له إنما أبينا التعبد بتلاوة ما لا نفهم
منه شيئاً فأما ما كان له حكم قد زال وهو مفهوم في نفسه أو لم يتضمن حكماً كالأخبار
عن الأمم السالفة فلا يمتنع من التعبد بتلاوته فقط ه

باب نسخ الأخبار

منع أكثر الناس من نسخ الأخبار وأجازه الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة والكلام
في ذلك يكون في الأخبار وفي فوائدها وفي توابع فوائدها أما فوائدها فعلى ضربين
أحدهما يجوز تغيره والآخر لا يجوز تغيره أما الذي لا يتغير فالمعرفة بالأخبار عن قبح الظلم

نص الاسرا لانه مفسدة فالانسيا لانها اخبار الموريه على احكام هي الان باقيه واما نسخ الا
خبار بنفسها فضربان احدهما ان ينسخ عنا تلاوة الخبر فينسخ تلاوة الموريه وغيرها والثاني
ان ينسخ عنا الاشيا الخبر كقوله امر الله تعالى بالخبر عن شي ثم نسخ عنا وجوبه او كونه
ندبا ونحو لتعلق فيه سواء ثبت بعاديه مما يجوز ان يتغير او مما لا يجوز ان يتغير اما الثاني
فنحو صفات الله تعالى فيجوز ان يكون الخبر عنها مفسدة كما كان قراة القران مفسدة
من الحايض والجنب فنسخ عنا الا انه لا يجوز ان يومر بنقيض ما هو الخبر عنه فيجوز ان يخبر
الله تعالى انه ليس بعالم لانه كذب واما ما يجوز تغيره فانه يجوز ان يومر بالخبر عن قيد وهذا
يجوز ان يومر بنقيضه بعد النسخ فيخبر عن امانته ه

باب نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة

اما الكتاب فمتساوي في وقوع العلم ووجوب العمل بهما وكذلك الاخبار المتواترة واما
المنقوله بالاحاد فمتساويه في كونها امارات ووجوب العمل بها ولو لم يكن النسخ مع تسا
وي الدلايل في القوة لبطل ما علمناه من النسخ واذا ثبت ذلك ووجدنا احد الخبرين او الا
يتين متاخرا عن الاخرى وحكمهما متناف لم يكن الا النسخ وقد نسخ الله تعالى الاعتداد
بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشر او نسخ تقديم الصدقة بين يدي المناجاة بقوله
ااشفقتم ان تقدموا الاية ونسخ ثبات الواحد للعشرة بقوله الان خفف الله عنكم
وروي عنه عليه السلم انه نهى عن زيارة القبور ثم قال كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها وقال في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه ثم اتي بشارب خمر شربها
الرابعة فلم يقتله واما الخبر المتواتر فيجوز نسخه بخبر الواحد من جهة العقل الا ان
الشرع منع منه

باب في نسخ السنة بالكتاب

ذهب اكثر الناس الى حسن ذلك ووقوعه ومنعه الشافعي وليس يخلو اما ان يمنع منه
حيث القدرة او من جهة الحكمة اما الاول فلا شبهة في ان الله تعالى قادر على كلام
ناسخ لسنة نبيه عليه السلم واما الثاني فيجوز ان يقال انه لو نسخ سنة النبي عليه السلم
لنفر ذلك عنه ولاوهم انه لا يرضى بسنته وهذا لا يصح لان نسخ الحكم انما يدل بعد
استقرار مثله فيزول هذا التوهم لانه لو لم يرض بسنته لما اقر عليه اصلا ولان ذلك
لو نفر عنه لنفر عنه نسخ سنة بسنة اخرى لان الناسخة صادرة عنه تعالى بالوحي فجرى
مجرى كتابه فان قيل انه تعالى اذا انزل اية ناسخة فانه يامر نبيه عليه السلم ان يسن
سنة تكون هي الناسخة قيل له انه لا وجه لوجوب ما ذكرتم فلم اوجبتموه ولان
الامر في ما ذكرتم للسلم لكن السنة بان يكون هي الناسخة اولى من الاية واحج

ونصا والسنه النسخ ايضا واحتج المخالف باشيا منها قوله تعالى لتبين للناس ما
نزل اليهم فوصفه بانه مبين ونسخ الاية رفعها وهو ضد بيانها والجواب ان نسخها
بيان للمراد بالخطاب كما ان تخصيص العموم بيان وان اخرج بعض ما يتناوله وعلى ان وصفه
له بانه مبين لا يمنع من كونه على صفة اخرى وهو كونه ناسخا واتى بما نسخ حكم الاية على
ان المراد بها ليظهر لهم ذلك بالاداء ومتى حمل على ذلك استوعب بيان الجميع
ما انزل الينا ومتى حمل على بيان المجمل لم يستوعب فكان حمله على الاول اولى لمطابقته العموم
ومنها قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية قالوا فاخبر انه يبدل الاية بالاية
والجواب انه تعالى انما اخبر انه اذا ابدل اية باية قال الكافرون كيت وكيت
وهذا لا يمنع من تبديل الاية بغير الاية كما انك اذا قلت ان قصدك زيد ان جاءك فالقه
الاخر الذي لا يدل على انك لا تقصده الا ان جاءك على ان تبديل الاية تناول لفظها لا حكمها
ومنها انه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا عند تبديل الاية انما انت مفتر واتهموه
هم بذلك فازال هذا التوهم بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق والجواب
انه عليه السلام لا ينسخ القران بالسنة الا اذا اوحى اليه ذلك فقد نزله روح القدس
ومنها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله الاية الى قوله
ان اتبع الا ما يوحى الي والجواب انه عليه السلام لا ينسخ القران الا متبعا للوحي
وعلى ان قولهم ائت بقران غير هذا انما اوليس لفظ القران لا حكمه ومنها قوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها الاية وقد احتجوا بالاية من وجوه منها انه تعالى
اخبر انه لا ينسخ الاية الا ويأتي بخير منها وذلك يفيد انها من جنسها وجنس القران قران
الاخرى ان القائل اذا قال ما اخذ منك ثوبا الا اتيتك بخير منه يفيد انه ياتيه بثوب خير منه
والجواب لا نسلم انه يفيد قوله نات بخير منها انه من جنس الاول وكذلك هذا
في قولهم ما اخذ منك من ثوب فسر ذلك انه لا بد فيه من اضمار لم يسواهم بان يضمروا
في قوله اتيتك بخير منه ثوب خير منه اولى من ان يضمر فيه اتيتك بشي خير منه ومنها
انه تعالى قال نات بخير منها فاضاف الاتيان الى الله تعالى ولا يكون ذلك الا قرانا والجواب
ان السنة اذا دلت على نسخ الاية كان الاتي بالناسخ والموحي به الى نبيه عليه السلام هو
الله تعالى ومنها انه وصف الناسخ بانه خير من الاية على الاطلاق والسنة ليست
خيرا من القران على الاطلاق لاختصاص القران بالاعجاز والجواب ما تضمنه
السنة الناسخة خير وانفع من المنسوخ وليس يجب ان يكون خيرا منه من جميع الوجوه
لانه ليس في قوله نات بخير منها لفظ عموم يعم الجميع وجوه الخير ومنها

بل اولى لان التخصيص يدل على ان بعض ما تناوله العموم غير مراد والنسخ يدل على ان
مثل الحكم غير مراد بعد كون الحكم مراداً والجواب ان ما ذكروه يدل
على جواز نسخه به ولا يدل على ان المنع لم يرد منه وما ذكرناه قد دل على ان المنع
ورد منه ومنها ان نسخ القران وقع بخبر الواحد من وجوه منها ان
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية قد نسخ بنهيه عليه
السلم عن اكل كل ذي ناب من السباع والجواب ان قوله تعالى قل لا اجد
انما تناول ما اوحي اليه الى تلك الغاية ولا يتناول ما بعدها فلم يكن النهي الوارد
بعد ذلك نسخاً ويحتمل ان يكون نهيه مقاربا للاية فيكون مخصصاً لا ناسخاً ومنها
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم قد نسخ بقوله عليه السلم لا تنكح المراة على
عمتها ولا على خالتها والجواب ان هذا الخبر متلقى بالقبول يجري مجرى
المتواتر في جواز نسخ القران به ويحتمل ان يكون هذا الخبر وامثاله مقاربا للاية
فيكون مخصصا لا ناسخا ومنها ان قوله تعالى كتب عليكم الى قوله الوصية
للوالدين والاقربين قد نسخ بقوله عليه السلم لا وصية لوارث والجواب ان
هذا الخبر مما تلقي بالقبول جرى مجرى المتواتر وروي عن ابن عباس وابن عمر انهما نسخا
الاية بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فيكون قوله لا وصية لوارث بيانا لوقوع
النسخ بقوله يوصيكم الله ويجوز ان يكون نسخ الكتاب جائزا بالخبر الواحد في صدر الاسلام
كما في قصة اهل قبا مع منعه بعد ذلك ومنها ان الجمع بين وضع
الحمل والعدة منسوخ باطول الاجلين والجواب في الناس من قال ان ذلك
لم ينسخ ومنهم من جعل اية الوضع ناسخة في الحامل خاصة وهو قول ابن مسعود وغيره
ومنهم من جعل ذلك مخصصا لانه يمكن بينه البناء وفي هذه المسالة نظر لان المعول
فيها على رواية عمر وهو خبر واحد ٥

باب في نسخ الاجماع وفي وقوع النسخ به

اعلم ان الاجماع لو نسخ لنسخ بدليل سمعي من كتاب او سنة او اجماع او قياس والاجماع
لا ينعقد الا بعد وفاة النبي عليه السلم ولا يجوز ان يحدث كتاب او سنة بعد نسخه
فان قيل هلا جوزتم ان يطعن الامة بعد اتفاقها على نص ورد او خفي عليها
فنسخ به اتفاقها والجواب انه لو كان هناك نص لما خفي عليها باجمعها
لانه لا يجوز ان يذهب الامة باجمعها عن الحق سيما واجماعها الحق في واحد

باب في نسخ القياس ووقوع الاجماع به

اعلم ان قاضي القضاة منع من نسخ القياس لانه يثبت بعد الاصول فلا يجوز رفعه
مع ثبوتها ولانه انما يثبت بعد انقطاع الوحي وقال في الدرس ان كان القياس
معلوم العلة جاز نسخه نحو ان ينص الله تعالى على ان علة تحريم الربا في البر هو الكيل
فيكون ذلك كالنص على تحريم الارز فكما يجوز ان يحرم الارز ثم ينسخه كذلك يجوز
ان ينسخ الارز ويمنع من قياسه على البر واعلم ان القياس لو نسخ لنسخ بدليل شرعي
من كتاب او سنة او اجماع او قياس والقياس المنسوخ اما ان يكون ثابتا في حال حياة
النبي عليه السلم او يثبت بعد وفاته فان كان في حياته جاز نسخه بالنص وبالقياس
اما النص فمثاله ما حكيناه عن قاضي القضاة ويكون علة الحكم منصوصا عليها الا منصوصا
عليها واما نسخه بالقياس فبان يكون المسلة التي حكيناها بحالها وينص الله تعالى
على بعض الماكولات وينبه على ان علة الاباحة هو كونه ماكولا بامارة هي اقوى من
امارة علة الحكم فيلزم قياس الارز على ذلك الماكول واما القياس بعد وفاته
عليه السلم فلا يجوز نسخه بنص من كتاب او سنة لتعذر ذلك بعد وفاته عليه
السلم ويجوز نسخه من جهة المعنى بنص او اجماع او قياس اما النص فنحو ان يجتهد
بعض الناس فيحرّم شيئا بعد ان بحث عن النصوص ثم يظفر بعد ذلك بنص يخالف
قياسه او ينعقد الاجماع على خلاف قياسه او يظفر بقياس اولى من قياسه الاول
فيلزمه ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان العمل على القياس الاول مشروط
بان لا يعارضه نص او اجماع او قياس اولى منه قال وهذا انما يتم على قول
من يقول ان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان كان متعبدا بهذا القياس ثم رفع عنه
واما من يقول الحق في واحد فانه لا يقول قد تعبد به ولا انه رفع التعبد به واما
وقوع النسخ بالقياس فلو وقع لنسخ دليلا شرعيا من كتاب او سنة او اجماع او قياس
اما نسخ القياس بالقياس فقد تكلمنا فيه واما نسخ الاجماع به فلا يجوز لان الامة
مجمعة على ان الاجماع اولى من القياس واما نسخ النص به فلا يجوز لان الصحابة
كانت تترك اراءها للنصوص ولهذا صوب عليه السلم معاذا حين رجع الى الا
جتهاد اذا لم يجدها ولانه وبهذا يجيب عن قياسهم نسخ النص بالقياس على
تخصيصه به وقياسهم ذلك على نسخ خبر الواحد بخبر الواحد فان قيل النص

نسخاً لحق قطع رجل السارق بعد قطع يده واحدى رجليه وقال قاضي القضاة ان الزيادة اذا
كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييراً شرعياً حتى لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد
الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخاً وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم
استينافه وانما يجب ضم شي اخر اليه لم يكن نسخاً وعنده ان زيادة شرط منفصل في شروط
العبادة لا يكون نسخاً نحو زيادة وضوء في شروط الصلاة قال ولو جعل الله تعالى
ستر واحسن لكانت زيادة ما ليس نسخاً الفقه تركهما ولم يختلف الناس في ان زيادة
صلاة على الصلوات لا يكون نسخاً وانما قال اهل العراق ان زيادة صلاة على الصلوات
الخمس نسخ لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى لان الصلاة تخرج
عن كونها وسطى بالزيادة فاما قاضي القضاة ان يكون زيادة صلاة على الصلوات الخمس
نسخاً لان الاخيرة تخرج عن كونها اخيرة والخلاف يقع في زيادة ركعة على ركعتين
وفي زيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين في حد القذف فالاول خالف فيه
اصحابنا الشافعي والثاني خالف فيه الشيخ ابو الحسن وابو عبد الله قال
ابو الحسن واما ادخلنا قوله اما في ذلك ان شاء الله تعالى فحجة من يقول ان زيادة
التغريب على الجلد ليس بنسخ ان النسخ هو ازالة حكم وزيادة التغريب لم تزل حكم
الجلد بل هو واجب كما كان وانما وجب شي اخر اليه وكذا هذا في زيادة عشرين في حد القذف
والمخالف يتوصل الى اثبات النسخ من وجوه منها وهو ان قبل هذه الزيادة كان الجلد
كمال الحد وبعدها صار بعض الحد فقد ازالت هذه الزيادة كون الجلد كمال الحد
والجواب ان معنى قولنا ان الجلد كمال الحد انه لا يجب ضم شي اخر اليه ومعنى قو
لنا انه بعض الحد انه يلزم ضم غيره اليه فصار معنى قولهم ان هذه الزيادة نسخ انه يجب ضم
غيره اليه والغار زيادة وقد احتجوا عن ذلك ايضاً بان الكل والبعض من احكام العقل
فلم يفد ان النسخ وللمخالف ان يقول ان الكل والبعض من احكام العقل في الجملة فاما
كون الشي كل الحكم الشرعي او بعضه فانما يعلم بالشرع ومنها ان الجلد قبل هذه
الزيادة كان مجزياً وحده وليس كذلك بعدها والجواب ان معنى قولنا انه مجزي
وحده انه لا يجب ضم شي اخر اليه وقد عاد الى تعليل الشي بنفسه وقيل لهم ايضاً
ان كانت زيادة التغريب على الجلد او زيادة عشرين على الثمانين نسخاً لجاز ان يقدر وجوده
لا الى بدل وهذا ليس بجواب عما قالوه وانما هو دليل مبتدأ وهو مع ذلك غير صحيح
لان المخالف ان يقول انه يجوز ازالة اجزاء الثمانين لا الى بدل اصلاً ويجوز ازالته الى بدل
عن الثمانين ويجوز ازالته بزيادة على الثمانين واما ازالته بالزيادة على الثمانين لا الى بدل عن
الثمانين فغير ممكن لا يمكن ضم الزيادة على الثمانين الا باثبات الثمانين واسقاطها والحال

الوسطى

الصلوة وهذا لم يعتبر وانما يعتبر اجزاء الصلوة كما ان زيادة مرة في العدة ليس بنسخ لتعلق احكام
بها عندهم فان قيل ان الصلوة بعد زيادة عضو في الطهارة تجب فعلها كما كانت
تجب من قبل وانما يجب ان يقدم عليها فعلا فصار نظير زيادة التغريب على الجلد فان الجلد
بعدها تجب كما كان يجب من قبل لكنه يجب ان يضم اليه فعلا فالمسئلتان سواء لانه
تجب في احديهما ان يقدم الفعل وفي الثانية متاخر والجواب هذا الاقسم من [illegible]
علتكم ان الركعتين بعد الزيادة وجودهما كعدمهما ولانه يقتضي ان لا تكون زيادة ركعة
على ركعتين نسخا لان الركعتين تجب فعلهما بعد الزيادة على ما كانتا عليه من قبل وقد بينا
ان تاخير التشهد لا يكون نسخا ويمكن لمن قال ان زيادة ركعة على ركعتين ليس بنسخ ان
يقول انه اما ان يكون نسخا للركعتين والنسخ لا يدخل في الافعال او يكون نسخا لموضع الجلوس
وقد بينا ان ذلك ليس بنسخ او يكون نسخا لاجزاء الركعتين وهذا ينتقض بزيادة عضو في
الطهارة قال الشيخ ابو الحسين وانا اذكر طريقة سنية يزول معها كل شبهة فا
قول ان الكلام في الزيادة على النص يقع في ثلثة مواضع في معنى النسخ واسمه وحكمه
اما الاول فان يقال هل في الزيادة على النص معنى النسخ ام لا والجواب ان معنى
النسخ هو الازالة وما من زيادة الا وتزيل حكما من الاحكام لانها اما ان تكون
زيادة في الوجوب او في الندب او في الاباحة او الحظر اما في الوجوب فنحو وجوب زيا
دة التغريب على الجلد وانها تزيل نفي وجوب التغريب لانه لم يكن واجبا من قبل فصار
واجبا وكذا هذا في الندب والاباحة والحظر واما الاسم فان يقال هل الزيادة على
النص تسمى نسخا ام لا والجواب ان ازالت الزيادة حكما شرعيا وكانت متراخية
عنه سميت نسخا وان ازالت حكما عقليا لم تسم نسخا واما الحكم فان يقال هل
يجوز اثبات الزيادة على النص بخبر الواحد او القياس ام لا والجواب ان كان لا
ينافي الزيادة الشرعية فان ازالت حكما عقليا جاز اثباتها بخبر الواحد او القياس
الا ان يمنع من ذلك مانع نحو ان يكون ما نفته الزيادة مما تعم به البلوى على قول
بعضهم ولا يقبل عندهم فيه خبر الواحد والقياس لا لاجل النسخ بل لمعنى اخر وان ازالت
حكما شرعيا وان كان ذلك الحكم ثابتا بالنص لم يجز ازالته بالقياس لما بان
القياس المتاخر لا يرفع حكم النص وان كان ثابتا بخبر واحد جاز رفعه بخبر واحد
وان كان ثابتا بقرآن او خبر متواتر لم يجز رفعه بخبر واحد فان اتفقت الامة على
قبول خبر الواحد فيدل ذلك على انه كان مقارنا وانه مخصص وعند هذا التفصيل
يزول كل شبهة وانا انبه عليه المسائل ليظهر فائدته اما زيادة التغريب

الثالثة كان ذلك تابعا لوجوب ضم الركعة إليهما وإذا أثبتنا قبول خبر الواحد والقياس في رفع نفي
وجوب الركعة الثالثة وذلك معلوم بالعقل لأن الذمة بريئة منه فأما زيادة عضو
في الطهارة فإنها رفع نفي وجوب غسل ذلك العضو ونفي وجوبه معلوم بالعقل فيقبل
فيه خبر الواحد والقياس وأما نفي جواز الصلاة من دون غسل ذلك العضو فهو تابع لو
جوب غسله وكذلك الكلام في زيادة شرط في شروط الصلاة هذا إذا لم نعلم نفي وجوب
هذه الأشياء من دين الرسول عليه السلام ضرورة فأما إذا علمنا ذلك ضرورة من
دينه صار حكما شرعيا معلوما بدليل مقطوع به فلم يجز رفعه بخبر واحد أو قياس
وأما قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل فإنه يفيد بظاهره أن أول الليل غاية للصوم
فكان معلوما بدليل شرعي فلو جاز صوم أول الليل نسخ له فلا يجوز بخبر واحد أو قياس
وأما إذا قال تعالى صلوا إن شئتم متطهرين فإن ذلك لا يمنع من إثبات بدل إلا أن الشرط
لأن إثبات بدل له لا يخرجه من كونه شرطا وإنما نعلم نفي بدله بالبقاء على حكم العقل فيجوز
أن يقبل في رفعه خبر واحد أو قياس

عرض

باب في النقصان من شروط العبادة وأجزائها هل هو نسخ لما عداه أم لا

اعلم أن شرط العبادة ما يقف عليه صحة العبادة وهو على ضربين أحدهما جزء للعبادة
والآخر غير جزء فالجزء هو ما يتناوله ما هو مفهوم من العبادة كالركوع والسجود
وما ليس بجزء هو ما لم يكن يتناوله اسم ما هو مفهوم من العبادة كالوضوء مع الصلاة ولا
خلاف أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها واختلفوا في هل هو نسخ لغيره فعند
أبي الحسن أن نسخ شرط من شروط العبادة وجزء من أجزائها ليس بنسخ للعبادة فنسخ
التوجه إلى بيت المقدس ليس بنسخ للصلاة ونسخ صوم عاشوراء ليس بنسخ للصوم وعند
ذلك قال إن ما كان من شروط الصوم لم يصر منسوخا فلما جاز ذلك بنية عن مبيّتة
ولم يصر منسوخا جاز مثله في صوم رمضان وعند قاضي القضاة أن نسخ شرط منفصل
عن العبادة ليس بنسخ الوضوء ليس بنسخ للصلاة ونسخ جزء من أجزائها نسخ لها كنسخ
التوجه إلى بيت المقدس هو نسخ للصلاة واحتج قاضي القضاة بأن نسخ
الشرط المنفصل لا يكون نسخا للعبادة بأن الشرط تابع للمشروط فلا يكون نسخه
رفعا للمتبوع ولهذا لم يكن نسخ طهارة بعض المياه نسخا للصلاة وعندنا أن نسخ
الشرط المنفصل لو كان نسخا للصلاة لم يخل إما أن يكون نسخا لأفعالها وصور
تها والنسخ لا يدخل في ذلك أو يكون نسخا لوجوبها وإجزائها وكونها عبادة وكل
ذلك باق بعد نسخ الوضوء وإنما زال نفي إجزائها من دون الطهارة لأنها قبل

قد وجبت علينا بعدد الصلوات في غير تلك الأوقات والأحكام المنا
فية إما أن ترجع إلى مكلف واحد أو إلى جماعة والراجعة إلى الجماعة إما أن تكون
بلفظ عموم وذلك أن نسميهما العمومين إذا تعارضا وإن لم نعلم التاريخ بينهما لم
نعلم الناسخ من المنسوخ فلا بد من بيان كلا الأمرين أما التاريخ فقد نعلم بلفظ يفيد
التقدم بنفسه وقد نعلم بإسناد أحدهما إلى شيء متقدم نحو أن يسند إلى زمان
متقدم على زمان الآخر أو إلى غزاة متقدمة على غزاة يسند إليها الآخر أو يكون
راوي أحدهما قد تقدمت رؤيته النبي عليه السلام على رؤية راوي الحديث الآخر
فأما إذا تأخرت رؤية المتقدم إلى رؤية الثاني لم نعلم تقدم خبره على خبر الآخر
وذكر قاضي القضاة أن أحد الخبرين إذا كان موافقا لحكم العقل دل على تقدمه
وليس كذلك لأنه لا يمتنع أن يكون النسخ بعده جائزا أولا بما خالف العقل ثم نسخ
إلى ما يقتضيه العقل وأما اللفظ الدال على التقدم فإما أن يكون صادرا عن النبي عليه
السلام كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور أو يكون صادرا عن الصحابي نحو أن يقول
هذا الحديث متقدم على الآخر أو يقول كان في السنة الفلانية ولا شبهة
في أنه يقبل ذلك إذا كان المنسوخ منقولا بالآحاد فأما إذا كان منقولا بالتواتر
قال قاضي القضاة فإنه لم يقبل خبر الواحد في نسخ المتواتر كما أن شهادة
الشاهدين لا يثبت بهما الزنا والحد ويثبت بهما الإحصان وإن كان يتعلق به
الحد ولا يبعد ألا يتعلق الحكم بالشيء ويتعلق بشيء من أسبابه ولقائل أن
يقول الشرط إنما لا يمتنع ثبوته حيث ثبوته بل لا بد من دليل دال على ثبوته مع كونه
غير منسوخ فأما إذا قال الصحابي كان كذا ثم نسخ أو قال هذا ناسخ هذا فقد حكى أبو
عبد الله عن أبي الحسن أنه قال إذا أطلق الصحابي النسخ قبل كقول عبد الله بن مسعود
في التحيات الزاكيات كان هذا أمره ثم نسخ قال لأنه لولا ظهور نسخه لما أطلق ذلك فأما
إذا عين الناسخ فإنه يجوز أن يقوله عن اجتهاد فلا يلزمنا قوله لم اختر الظاهر من الناسخ
بالنقل الخاص ولقائل أن يقول إنه يجوز أن يكون قد أطلق النسخ لظهوره عنده
من جهة الاجتهاد لا لغير ذلك فلا يلزمنا وإذا عين الناسخ فلولا ظهور
كونه ناسخا لما عينه فلزمنا الرجوع إلى قوله ه

باب العمومين إذا تعارضا

اعلم أن العمومين إذا تعارضا فإما أن يتعارضا من كل وجه أو من وجه دون وجه
والتعارض من كل وجه هو أن ينفي أحدهما كل ما أثبته الآخر من الحكم أو يثبت أحدهما

احدهما معلوم والآخر مظنون فان كانا معلومين لم يجز ترجيح احدهما على الآخر بقوة ولا
اسناد وجاز الترجيح بذلك ان كانا مظنونين وان كان احدهما معلوما والآخر
مظنونا رجح المعلوم منهما لكونه معلوما فاما الترجيح بما يرجع الى
الحكم من كونه محظورا او شرعيا فانه يجوز سواء كانا معلومين او مظنونين
او احدهما معلوم والآخر مظنون لان الحكم باحدهما طريقه الاجتهاد وليس
في العمل باحدهما اطراح الآخر وليس كذلك اذا كانا متعارضين من كل وجه
وكانا معلومين فان لم يترجح احدهما على الآخر فالتعبد فيهما التخيير وقد رجح
بعضهم التعلق بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين على التعلق بقوله او ما ملكت
ايمانكم ان الآية الاولى اخص بموضع الخلاف لان فيها ذكر الاختين ولقائل
ان يقول ان الخلاف في الجمع بين الاختين المملوكتين والآية الاخرى اخص بموضع الخلاف
لان فيها ذكر المملوكات ويمكن ان يجاب عن ذلك بان الآية الاولى فيها من ذكر موضع
الخلاف اكثر لان فيها ذكر الجمع وذكر الاختين وفي الاخرى ذكر المملوكات فقط
وان علم تقدم احدهما على الآخر وكانا معلومين او مظنونين او كان المتقدم مظنونا
وان المتأخر نسخ المتقدم على قول من يجعل العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم فكذلك
يجي على قولهم لانه اذا جاز ان يجعل العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم فيما هو خاص
من وجه اولى بان يجعل ناسخا فاما ان كان المظنون هو المتأخر فلا بد من الرجوع
منهما الى الترجيح لان المظنون لا ينسخ المعلوم واما من يقول ان العام المتأخر
يبنى على الخاص المتقدم وان الخاص المتأخر يخص العام المتقدم فيجي على مذهبهم
الا يعتبر ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوم والآخر مظنون
في استعمال الترجيح بينهما لانه ليس يخلص كون المتأخر اخص من المتقدم
فيخرج من المتقدم ما تناوله المتأخر

الكلام في الاجماع

باب في الدلالة على ان الاجماع حجة

اعلم ان اجماع اهل كل عصر حجة وصواب وقال النظام انه ليس بحجة
وقالت الامامية انه حجة لان قول الامام داخل فيهم وهو الحجة ودليلنا
قول الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوسط
من كل شيء خياره والحكيم لا يجوز ان يشهد بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم

عن المنكر بعد انهم يفعلون ذلك عن كل منكر وفي كل حال ولا دلالة لما توا جزانه
لا ان الامم السالفة امروا ببعض من المعروف ونهوا عن كثير من المناكر وفي بعض من الا
حوال دون بعض ومن حمله الايه على عموم الاحوال وعموم الافعال صح بها الاستد
لال دليل قول الله تعالى ومن يشاقق الرسول الايه فجمع تعالى في الو
عيد بين مشاقة الرسول عليه السلم واتباع غير سبيل المومنين فلو كان اتباع غير سبيلهم
مباحا لما جمع بينهما الا ترى انه لا يحسن من الحكيم ان يقول ان زنيت وشربت الماء عاقبتك
واذا قبح اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا واسطة بينهما فان قيل انما
جمع تعالى بينهما في الوعيد لان اتباع غير سبيلهم قبيح بشرط مشاقة الرسول عليه السلم
وعنه قبح اذا حصل دونها قيل له هذا يقتضي ان يجب اتباع سبيل المومنين على
من شاق الرسول عليه السلم والمشاقة لا تدفعها من الرد عليه والتكذيب به لان كل معصية
لا توصف بانها مشاقة والمكذب بالنبي عليه السلم لا يصح منه معرفة صحة الاجماع ومن
لا يعرف صحة الاجماع لا يصح ان يومر باتباعه في تلك الحال فان قيل ان الله تعالى
شرط في الوعيد باتباع غير سبيل المومنين تبين الهدى واللام تقتضي الاستغراق فصار
معنى الايه من تبين جميع الهدى لحقه الوعيد وقد دخل في ذلك ما اجمعوا عليه لانه
من جملة الهدى ولابد من تقدم تبين ذلك السبيل لغير قولهم ثم يستغنون فيه عن قولهم قال
لغيره اذا تبين الصدق وان اتبعه اقتضى تبين صدقه له بغير قوله قيل له هذا يجب
عن ذلك ان تبين الهدى شرط مشاقة الرسول عليه السلم فقط دون اتباع غير سبيل
المومنين وايضا فان تبين الهدى هو التوحيد والعدل ومعرفة صدق النبي دون
الهدى الذي هو احكام الفروع الا ترى ان من عرف ذلك ثم يرد على النبي عليه السلم
يوصف بانه مشاق له وان لم يعرف احكام الفروع فاذا لم يكن معرفة احكام
الفروع شرطا في المشاقة فكذلك في اتباع غير سبيل المومنين لان الوعيد بهما واحد
على ان فيما ذكره السائل ازالة لتمييز المومنين عن غيرهم مع علمنا ان الايه خرجت
مخرج الاعظام لهم والتمييز عن غيرهم لان غير المومنين اذا علمنا ان قولهم هدى
لزمنا ان نقول بمثل قولهم وهذه حالة المومنين عند السائل وايضا فان اتباع سبيل
المومنين هو الرجوع الى قولهم لا لهوى ولا لانا لا نشاركهم فيه الا ترى انا لا نقول
معشر اليهود في نبوة موسى عليه السلم لما لم نعلم ذلك لاجل قولهم فان قيل
ان قوله غير سبيل المومنين يحتمل ان يكون غير بمعنى الا سبيل المومنين فدخل في
الوعيد من اتبع غير سبيلهم ومن توقف فلم يتبع سبيلهم ويحتمل ان يكون غير
صفة فلو كان معنى الايه ويتبع سبيلا غير سبيلهم فلا مدخل في الوعيد من توقف

(حاشية: واتباع غير سبيل المومنين)

وفي ذلك انهم لا يجمعون على الردة وهذا لا يصح لانه تعالى امرنا باتباع المؤمنين اذا وجد مؤمنون
كما امرنا باتباعهم اذا اجمعوا فكما لا يدل ذلك على انهم يجمعون في كل عصر كذلك لا يدل على
انهم يوجدون في كل عصر وان قيل ان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يريد طريقة الرسول
عليه السلام لانه سيد المؤمنين فالاجماع ليس فيه قول الرسول فانه لا يكون حجة فان قيل
نعلم بقولهم ان فيه قول الرسول قيل لكم هذا انما يثبت اذا ثبت ان اجماعهم حجة
قيل له انه عليه السلام لا يدخل في الامة وان كان سيد المؤمنين لانه لو دخل في جملتهم
لكان قوله وحده هو الحجة فيستحق من خالفه الوعيد دون المؤمنين فكان لا يكون
في ذكر المؤمنين فائدة فعلمنا انه اراد غيره من المؤمنين ليتبين لنا انهم حجة كما ان الرسول
عليه السلام وحده حجة فان قيل انه يدخل في الاية المؤمنون الذين حضروا نزول الاية
فلا يكون الاجماع من بعدهم حجة لانه ليس فيهم قول المؤمنين الذين ماتوا قبل وفاة
النبي عليه السلام قيل له انا لو اعتبرنا قول هؤلاء لزم الا نعتبر قولهم لان قول
الامة في ذلك الوقت لا بد من ان يعرفه الرسول عليه السلام ويقر عليه ويكون اقراره
هو الحجة دون قولهم فان قيل ان اسم المؤمنين يتناول المستحقين للثواب فهلا
كان قولهم هو الحجة دون قول الفساق وان خالفهم غيرهم قيل له كذلك نقول
الا انا اذا اعتبرنا قول جميع الامة دخل في جملتهم المستحقون للثواب وان يجوز ما
يسوغ من الامة قال الشيخ ابو علي انه تعالى لما امرنا باتباع سبيل المؤمنين ولا
طريق لنا الى معرفة كونهم مستحقين للثواب علمنا انه اراد كونهم مؤمنين في الظاهر
دون الباطن فان قيل انه لا يصح لكم التعلق بالاية على قول شيوخكم ولا على
قول غيرهم اما على قول شيوخكم فلان المؤمنين عندهم هم المستحقون للثواب فما
يؤمنكم اذا اجمعوا على قول ان يكون ذلك خطا بذلك فيخرجون عن كونهم مؤمنين وذلك
يخرج قولهم من ان يدل على كون ذلك صوابا ولا بد من دليل غير قولهم نعرف به كون ذلك
صوابا وليس لكم ان تقولوا انهم اذا اجمعوا على حكم من الفروع والخطا فيها معفو
وكل مجتهد فيها مصيب قيل لكم المعول في ذلك هو على الاجماع ولم يثبت
بعد صحة الاجماع وان علم ان الاية تقتضي وجوب اتباع المؤمنين لاجل قولهم لا
لدليل آخر على ما تقدم بيانه وذلك يقتضي كونهم معينين غير موصوفين ولا بد من
ان يحمل اسم المؤمنين على المستحقين للثواب في الظاهر دون الباطن ليصح اتباعهم
لاجل قولهم قيل لكم ليس بان يعدلوا عن ظاهر اسم المؤمنين ويتمسكوا بظاهر
لفظ الاتباع باولى من ان يتمسكوا بظاهر لفظ المؤمنين ويحملوا الاية على وجوب
اتباع المؤمنين الموصوفين وجدوا او لم يوجدوا كما قال اتبع سبيل الصالحين

امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة والشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد وما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومن فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الا
سلام عن عنقه تجري ذلك مجرى الاخبار عن تفاصيل شجاعة حاتم لانها وان كانت اخبار آحاد
فمعناها متواتر ولقائل ان يقول ان هذه الاخبار لا تزيد على خمسة او ستة ولو روى الخبر
خمسة نفر او ستة لم يجب ان يكون معلوما فكيف يصير او ليس ذلك من الاخبار عن شجا
عة حاتم بسبيل لانه لا يمكن لاحد ان يخالف في شجاعة حاتم وليس كذلك المخبر هذه الاخبار
ومنها ان التابعين باجمعهم اعتقدوا كون الاجماع حجة ولم يظهر فيما بينهم ما
يدل على ذلك الا هذا الخبر فدل انهم اعتقدوا ذلك لاجله والعادة في امثالنا انهم لا
يجمعون على موجب خبر الا وقد قامت الحجة به ولقائل ان يقول انا لا نعلم ان جميع
التابعين اعتقدوا ذلك سيما وفيهم من قال ان قول الرجل لامرأته انت حرام ليس بشيء مع
ان الصحابة افتت في ذلك بخلافه ولو ثبت انهم اعتقدوا ذلك لم يمتنع ان يعتقدوه لاجل
الآيات لا لهذا الخبر ولو اعتقدوه لاجل هذا الخبر لم يجب ذلك انه قد قامت الحجة به نس
هذا لانهم لو اوجبوا ذلك من حيث ان اتفاقهم على موجبه موقوف على الاجتهاد في
حال الراوي وذلك يمنع من اتفاقهم على موجبه لم يصح لانه اذا جاز ان يتفقوا على الحكم
بالاجتهاد والقياس جاز مثله فيما طريقه وان اوجبوا ذلك لانهم استقروا الاخبار
فكلما قامت الحجة به اتفقوا على موجبه وما لم تقم الحجة به لم يتفقوا على موجبه قيل
لهم ولم زعمتم ان عادتهم جرت بذلك مستمرة في كل ما لم تقم الحجة به اليس الصحابة تركوا
رايهم لحديث حمل بن مالك وصاروا الى حديث عبد الرحمن في المجوس واجمعوا على ان
المرأة لا تنكح على عمتها ولا على خالتها بخبر واحد فان قالوا ذلك بعد قيام الحجة به
قيل لهم دلوا على ذلك ليتم استدلالكم وقيل لهم ان ثبتت الحجة وقد قامت به لم
يصح الاحتجاج به في قبول الاخبار المظنونة فان قيل اليس لم يجمعوا على اكثر من
الاخبار التي لم تقم الحجة بها قيل لهم اما لم يوجب ان يجمعوا على كل خبر واحد
فلزم ما قلتم وانما جوزناه وجوزنا خلافه فان قيل انه لا يجوز في التابعين مع
تدينهم واعظامهم للدين ان يعتقدوا كون شيء حجة في الشرع بما لا يوجب القطع وا
ليقين كما لا يجوز ان يقبلوا خبر واحد في جواز نسخ الشرع بحسب الشهوات قيل
له انه يجوز ان يعتقدوا ذلك بشبهة ويجوز ان يظنوا صدق الراوي فيظنوا كون الا
جماع حجة ويعتقدوا وجوب ما اجمعوا عليه كما اعتقدوا وجوب العمل بخبر الواحد
اذا ظنوا صدق الراوي فاما قبول خبر الواحد اذا ظنوا صدق الراوي فاما قبول خبر
الواحد في نسخ الشريعة بحسب الشهوات فانما يجوز ان يقبلوا في ذلك خبرا مرويا عن
الرسول عليه السلام الا ان يعلم ان اجماعهم حجة او يعلم انهم قد استبعدوا الغير

وإن علم أن الصحابة والتابعين كانوا يحصرون وأن الأمة لا تجتمع على الخطأ لم نسلم لكم
الحكم ذلك فيه ... فقد أجاب قاضي القضاة فقال إن المعتبر في ذلك هو بإجماع
من صوب المجتهدين دون غيرهم فكان المعتبر في ذلك بإجماع القائسين في فروع القياس
دون غيرهم وليس في المصوبين للإجماع من يجوز مخالفتهم لأنه لو كان لنقل ولاشتهر
وإنما قلنا إن المعتبر في ذلك بقول المصوبين للإجماع لأن القول بأن إجماعهم صواب
مع تجويز مخالفتهم لو تحققنا لكان هذا القول يخرج عن أن يكون قول الأمة لأنه ليس فيهم
من يجمع بين هذين القولين وفي ذلك اتفاقهم على الخطأ في مسألتين وسنحكي القول في ذلك
دليل ... وهو أن الجماعات الكثيرة مع اختلاف هممهم وأغراضهم لا يجوز أن
يتفقوا على قول إلا لداعي ولا يجوز أن يكون التقليد هو الذي دعاهم لأن أكثر منهم
يبطل التقليد ولو دعتهم الشبهة لنقلوها ونقلوا خوضهم فيها فلما لم ينقلوا ذلك
علمنا أنهم اتفقوا عن دلالة قاطعة وجرى ذلك مجرى إخبارهم عما شاهدوه في أنه لا
يجوز عليهم الخطأ في ذلك والجواب ... أن العقل يجوز في الجماعات الكثيرة أن
يتفقوا على الخطأ ولم يمنع الاجتماع اتفاق سائر الأمم على الخطأ ولا على إجماعه
نفع العلم بخبرهم وعلى أنه يجوز أن يقول بذلك القول بعضهم ويقلدهم الباقون لانصراف
أهوائهم إليهم ولاستثقالهم النظر ومحبتهم التقليد لأن كثيرا من الناس يقولون
بفساد التقليد وإذا نظروا في الدليل واستثقلوه قطعوا النظر وقلدوا ويجوز أيضا
أن يتفقوا على ذلك لشبهة ولم ينقلوها ظنا منهم أنه لا حاجة بهم إلى نقل الحجج
التي يتفقون لأجلها والفرق بين خبر الجماعة عما شاهدوه ولم يدخل عليهم فيه لبس
وبين ما قالوه عن رأي أن الرأي يعترضه الشبهة والأهواء فتتصور الشبهة مع التقصير
في النظر بصورة الحجة ولا يؤمن أن يتفقوا لذلك وليس كذلك ما أخبروا به عن مشاهدة
هذه لأن كل واحد منهم يعلم ما شاهده ولا يجوز مع كثرتهم أن يخبر كل واحد منهم
بما يعلم أنه كاذب فيه ويعلم غيره أنه كاذب إذا خالف فقد اختلف وقوع الإجماع
من جهتين أحدهما أنه يستحيل أن يجوز الخطأ على كل واحد منهم الخطأ ثم لا يجوز الخطأ
على جماعتهم لأنه لا يجوز أن يكون كل واحد منهم أسود ثم لا يكون كلهم سودا وا
الجواب ... أن المستحيل أن يجوز الخطأ على كل واحد منهم في القول الذي اتفقوا
عليه ثم يقول لا يجوز الخطأ على جماعتهم في ذلك القول ونحن لا نقول ذلك وإنما نقول
بأنه يجوز على كل واحد منهم الخطأ لو انفرد وإذا اجتمع مع كافة الأمة لم يجز خطأ
وليس يمتنع أن تفارق الجماعة الواحد الآخر في أنه يجوز على كل واحد منهم أن ... كل

تحريمه إلا وهو معتقد لوجوبه وتحريمه لم نعلم وجوب ذلك ولا تحريمه وإنما أثبتناه
الحال في ذلك لأن العلم به من دينه ظاهر ولم ينازع فيه أحد من الأمة وأما الثاني فما
هو منتشر في الخاصة والعامة وهو معلوم بالاكتساب نحو أن مواضي العصاة أن منها
تحريم بيع الشيء وأن بيع الحنطة بالحنطة متفاضلة وأوقات الصلوات ولقائل أن يقول إما
أوقات الصلوات على التفصيل فهو من مسائل الاجتهاد لأنه يدخل في ذلك آخر الوقت
وهو مجتهد فيه وأما معرفة أوقات الصلوات على الجملة وتحريم بيع الشيء فالعامة
إنما تعتقد ذلك بالرجوع إلى العلماء لا بالاستدلال لأن المكلف إنما يعلم ذلك بالاستدلال
لا بظواهر مجردة عن ما يعارضها وذلك إنما يعلم بالتفتيش عنها والعامة لم
تنظر في ذلك ولا فتشت عما يعارضها وأما مسائل الاجتهاد فقد اختلف الناس
في اعتبار العامة فيها فقال قوم إن العامة وإن كان يجب عليهم اتباع العلماء فإن
إجماع العلماء لا يكون حجة على من بعدهم إلا إذا اتبعهم عوام عصرهم فإذا لم يتبعوهم لم
يجب على من بعدهم أن يتبعوهم وقال قوم إجماع العلماء حجة على من بعدهم تبعهم
عوام عصرهم أو لم يتبعوهم حجة الأولين أن إجماع الأمة إنما يكون حجة لأنها معصو
مة من الخطأ ولا يمتنع أن يكون الأمة بأجمعها الخاصة والعامة معصومة فإذا كان
ظواهر الإجماع يتناول الكل وجب دخول العامة فيهم ووجب القول بأن اللطف
ثابت لجميعهم دون بعضهم وحجة الآخرين أن العامة لما لزمها اتباع العلماء فإنه
كالمصير منها فلم يكن لقولها اعتبار ولقائل أن يقول ولم إذا كان [illegible]
قولها وما أنكرتم ألا يكون إجماع العلماء حجة من دونها ومنع أن يجب في المسألة أن
الأمة إنما تكون حجة لأنها قالته عن استدلال وهي معصومة في استدلالها والعامة
ليس من أهل الاستدلال فلم يجب أن تعصم فيه وقولهم إنه لا يمتنع في اللطف أن يكون
ثابتا لجميعهم قيل لهم إذا كان اللطف إنما يعصم من الخطأ في الاستدلال ولم يقع
من العامة استدلال لم يجب أن يكون معصومة وبهذا تخص ظواهر الآيات ٥

باب في إجماع أهل الأعصار

أهل كل عصر حجة وقال أهل الظاهر إجماع الصحابة
ذهب أكثر الناس إلى أن إجماع أهل كل عصر حجة وقال أهل الظاهر ودليل الأولين أن أدلة
وحده هو الحجة دون أهل كل عصر حجة وقال أهل الظاهر واحتج المخالف بأشياء منها أن الإجماع
الإجماع لا تخص أهل عصر دون عصر واحتج
إنما يثبت حجة بالسمع وأدلة السمع تتناول الصحابة دون غيرهم كقوله تعالى كنتم خير
أمة وكذلك جعلناكم وهذا خطاب مواجهة يتناول الصحابة وليس يمتنع تخصيصهم وحد
هم لم يرهم من غيرهم وكذلك قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يتناول الصحابة واسم

ان ادلة الاجماع تتناول جميع اهل العصر وايضا فان الصحابة انكرت من تفرد بقول لم يوافقه عليه الصحابة ولم ينكر عليه تفرد ابن عباس في مسائل من الفرائض وكذلك ابن مسعود. واحتج المخالف باشياء منها ان ادلة الاجماع تتناول جماعة الامة حقيقة وان شذ منهم الواحد والاثنان كما ان الانسان يقول راس بقرة سودا وان كان فيها شعرات بيض وكما يقول اكلت الرمانة وان سقطت منها حبات. والجواب ان الفاظ العموم والجمع لا تتناول الا الكل الا مجازا والذي هذا في قولهم راس بقرة سودا اذا كان فيها شعرات بيض وفي قولهم اكلت الرمانة ولانا نمنع ان يعقل قولهم بالعرف راس بقرة سودا الا ما هي سودا في مرأى العين وقولهم اكلت الرمانة ولا نمنع الى ما جرت به العادة في اكلها وليس كذلك يعقل ان يسقط منها حبات وليس يجب في غيره من الاسماء ان يعقل ومنها قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله عليكم بملازمة الجماعة والامة غير الواحد والاثنين هو السواد الاعظم وهو الجماعة والجواب ان هذا من اخبار الاحاد ولان الجماعة تقع على الثلثة والاربعة وان لم يجز اتباعها والسواد الاعظم هم جميع الامة لانه لا سواد اعظم منهم ولولا ذلك لوجب في نصف الامة اذا زاد على النصف الاخر بواحد او اثنين ان يجب اتباعه ومنها ان اهل العصر اذا خالفهم الواحد يوصف بالشذوذ وانه صفة ذم ولهذا انكرت الصحابة على ابن عباس قوله في الربا والجواب لا نسلم انه يوصف بانه شاذ الا اذا خالف بعد ما وافق الصحابة وما انكرت الصحابة على ابن عباس قوله الا الخبر الذي سمعه ومنها ان اجماع اهل العصر حجة على اهل العصر وعلى من بعدهم فلا بد من ان يكون في اهل العصر من يخالفهم حتى يكون اجماعهم حجة عليه والجواب انهم يكونون حجة على من بعدهم وعلى كل واحد منهم ممن وافقهم ولا يجوز ان يخالفهم وعلى انه لو وجب ما قلتم لوجب اذا اتفقوا باجمعهم الا واحدا ان يكون اجماعهم حجة واذا صح ما ذكرناه فمتى روي اجماع اهل العصر على قول ثم روي بالتواتر ان واحدا منهم خالفهم لم يثبت اجماعهم وان روي ذلك بالاحاد وروي بالتواتر انه وافقهم كان اجماعا لانا لا نترك التواتر بالاحاد وان لم يرو انه وافقهم لم يثبت الاجماع لانه اذا لم يثبت انه وافقهم لم يثبت الاجماع فكيف اذا روي انه خالفهم وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن ان الاجماع اذا ظهر في اهل العصر وروي عن واحد منهم بالاحاد انه خالفهم لم يقدح ذلك في الاجماع فان علمنا اجماع اهل العصر الا الواحد فان علمنا انه وافقهم ولم يخالفهم ثبت الاجماع وان علمنا انه خالفهم بطل الاجماع ولم

شاهدوه أو أخبرهم به جماعة ممن شاهدوه ويمكن فيهم من كثرة المخبرين ما لا يمكن في غيرهم

باب فيما يكون الإجماع فيه حجة وفيما لا يكون فيه حجة

اعلم أن ما يجمع عليه الأمة ضربان أحدهما لا تقف معرفة صحة الإجماع إلا بعد العلم
به والثاني لا يمكن معرفة صحة الإجماع قبل العلم به فالأول لا يكون فيه الإجماع
حجة كالإجماع على أن الله تعالى حكيم وأن محمدا رسول صادق لأنا ما لم نعلم أن الله تعالى
ورسوله قد شهدا على أن الأمة لا تجمع على الخطأ لم نعلم كون قولها حجة وكيف نعلم حكمة
الله تعالى وصدق رسوله بقولها وأما ما نعلم صحة الإجماع قبل العلم به فهو ضربان
ديني ودنياوي أما الثاني فنحو أن تجمع الأمة على أنه لا يجوز الحرب في موضع مخصوص
ذكر قاضي القضاة أنه يجوز لمن بعدهم أن يخالفوهم لأن حالهم لا يكون أعلى من حال الر
سول عليه السلام وقد كان النبي لو رأى رأيا في الحرب جاز لغيره مراجعته فكذلك الأمة
وذكر في كتاب النهاية أنه لا يجوز مخالفتهم لأن أدلة الإجماع تمنع من مخالفتهم
ولم تفصل بين أن يكون ما أجمعوا عليه أمرا دينيا أو دنياويا وليس كذلك الرسول
عليه السلام لأن ما دل على نفي الخطأ عنه هو المعجز وذلك لا تعلق له بأمور الدنيا فأما
أمور الدين فإجماعهم فيها حجة سواء ثبت عقلا كنفي ثان لله تعالى أو شرعا وسواء
أجمعوا في ذلك عن اجتهاد في أمارات أو استدلال بأدلة وسواء تقدم إجماعهم اختلاف
أو لم يتقدم وسنتكلم في الموضعين

باب في الإجماع إذا انعقد عن اجتهاد كان حجة

حكى قاضي القضاة عن الحاكم صاحب المختصر أنه قال أهل العصر إذا أجمعوا على حكم
عن اجتهاد جاز لمن بعدهم أن يخالفوهم وعندنا أنه حجة تحرم مخالفتها ودليلنا قوله
تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وخلافهم ليس سبيلهم فإن قيل إنما لم يكن سبيلهم لأنه
لم يؤد الله اجتهادهم ولو أدى إليه اجتهادهم لكان سبيلهم وإن كان ذلك الاجتهاد
اجتهاد غيرهم قيل هذا شرط لا دليل عليه فلا يجوز إثباته ولو جاز ذلك لجاز
أن يقال في الإجماع عن دلالة إن خلافه ليس سبيلهم لأنه لم يؤد الله استدلالهم
ولو أدى إليه استدلالهم لكان سبيلهم وإن كان ذلك الاستدلال استدلال غيرهم
فإن قيل أليس لو اتفقوا على حكم ولم يشعر كل واحد منهم أن غيره يوافقه
فإن كل واحد منهم يجوز مخالفته فصار يجوز مخالفتهم سبيلهم قيل له
هذا يلزم فيه قبله إذا كان الإجماع عن دلالة والجواب في الموضعين أن
كل واحد منهم يجوز مخالفته بشرط كونه غير مجمع عليه ألا ترى أنه لو علم

مخالفتهم على كل حال ودليلهم قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وخلافهم ليس
سبيلهم ولم يفصل بين أن يتقدمه خلاف أو لم يتقدمه خلاف . واستدل قاضي القضاة
بأن الإجماع المستدل حجة وكذلك إجماع الصحابة بعد اختلافهم فكذلك إجماع التا
بعين بعد اختلاف الصحابة ولقائل أن يقول ما الجامع بينهما فإن قلتم كونه إجماعا
لم يكن هذه علة معلومة وقد لا يسلم الخصم أن علته كونه إجماعا مبتدأ على أنه
قد ذكر قاضي القضاة أن في الناس من قال إن الصحابة إذا اتفقوا بعدما اختلفوا جاز
مخالفتهم واحتج المخالف بأشياء منها أن في ضمن اختلافهم على القولين اتفاق وتجويز
الأخذ بكل واحد منهما فلو حرم الأخذ بالقول الآخر لاتفاقهم لم يخل إما أن يقتضي حر
مته في المستقبل فإنه نسخ ولا يجوز بعد انقطاع الوحي أو يكشف عن حرمته في
الماضي والمستقبل فيدل على خطأ الإجماع المتقدم وذلك لا يجوز وهذا هو معنى قو
لهم لو حرم الخلاف في المستقبل لحرم في الماضي والجواب ـــــ أن من يقول ليس الحق
في واحد يمنع من هذا الكلام لأنه يقول إنه ما كان يجوز الأخذ إلا بالحق من القولين
وأما العامي فيلزمه الأخذ بقول من يفتيه فإذا اتفقوا على أحد القولين لم يجز لمن يفتيه
بالقول الآخر ولم يصح أن يقال حرم عليه الأخذ بذلك القول بعد أن كان حلالا له ومن
يقول كل مجتهد مصيب يقول إنهم إنما جوزوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط
كونه مجتهدا فيه ولهذا لو سئلوا عن تجويزهم الأخذ بكل واحد من القولين لعللوه بما
ذكرناه فعلى هذا المستدل أن يبين أنه بقي بعد الاتفاق كذلك وأما نحن فقد
علمنا دخوله في أدلة الإجماع فمن أين شرط جواز الأخذ بالقول الآخر والحكم إذا
وقف على شرط بطل زواله وثبوته لا بالشرع فإن زواله بزوال شرطه لا يكون نسخا
فإن قيل لم قلتم بأن شرط اتفاقهم على تجويز الأخذ بكل واحد من القولين كونهما
مجتهدين فيهما وما أنكرتم أن يشرط حجية الاتفاق بعد اختلافهم حجة بأن لا يعقبه
اختلافهم قيل له إن ما ذكرناه أولى لأنا نعلم أنهم إنما جوزوا ذلك بشرط كون
القول مجتهدا فيه وعلى أن ما قالوه ينتقض باتفاق الأمة على القول بعد النظر والبحث
الطويل لأنهم جوزوا قبله التوقف وبعد اتفاقهم لا يسوغ فيه التوقف ويقال إذا لم
تجعلوا اتفاقهم على أحد القولين حجة مع أنه اتفاق وصريح فلم جعلتم اتفاقهم
على تجويز الأخذ بكل واحد من القولين حجة مع أنه ليس باتفاق وصريح ومع أنه مبني
على أن كل مجتهد مصيب ومنها أنه لو كان اتفاقهم بعد الاختلاف حجة
لكان قول إحدى الطائفتين حجة إذا ماتت الطائفة الأخرى وذلك يقتضي كون
قولهم حجة بالموت والجواب ـــــ أنا نقول إنهم ليس أن قولهم حجة لدخوله

ومنها ان الاجماع لا يشترط فيه انقراض العصر لانهم يكونون في حال حصره وقطع
بحث ان يوقف ذلك على انقراض العصر والجواب انهم ان عنوا بقولهم ان
الاجماع لا يستقر انه لا يكون حجة فهو نفس المسئلة وان عنوا انه لا ينعقد فليس
ذلك من مسلمنا الا ما يشكل على من سلم انه ينعقد قبل انقراض العصر ولا يكون حجة
وعلى ان الفصل بين ظن المتأمل والقاطع لا يحتاج الى انقراض العصر لا ما نفصل بينهما
بقول المجتهد اني اعتقد هذا او اتوقف في هذا ١

باب فيما خرج من الاجماع وهو منه

اعلم ان اهل العصر اذا اختلفوا في المسئلة على قولين فيا قيس بعضهم ذلك الىفاوهم على تخطئة
من سواهم ما الحق ولم بعدهم احداث قول ثالث وحكي عن بعض اهل الظاهر انه جوز
لمن بعدهم احداث قول اخر والكلام في ذلك فرع على امكان احداث قول ثالث في ذلك
فمن بعدهم بانه يقول ان القولين المتقدمين لا يكون بينهما قول ثالث الا بان يوافق كل
واحد منهما بعض المواقعة او يوافق احدهما مثال ذلك ان يقول بعض الامة انه
شرط في الطهارات كلها ويقول الباقون ليس بشرط فيها فيمكن ان يقال انه شرط في
بعض دون بعض او يقول بعضهم ان النية شرط في كل طهارة ويقول الباقون انها
شرط في بعض الطهارات فيمكن ان يقال انها ليست شرط في شي من الطهارات
ومثاله ايضا قول بعضهم في الجد ان له المال مع الاخ وقول الاخرين انه يقاسم الاخ
فقال انه لا يرث مع الاخ شيا فيكون قد وافق من قال انه يقاسم الاخ بعض الموا
فقه لا نهما يمنعا الجد من بعض المال واحتج المخالف بان الممنوع منه
هو مخالفة الاجماع ولا اجماع مع هذا الخلاف ولان ابن سيرين قال في امراة وا
بوين ان للام ثلث جميع المال وقال في زوج وابوين ان للام ثلث ما بقي مع ان الصحابة
لم يفصلوا بينهما ولم ينكر عليه احد وكذلك قال سفين الثوري الاكل ناسيا يفطر
والجماع ناسيا لا يفطر ومن تقدمه منهم من فطر بهما ومنهم من لم يفطر بهما واحتج
والحقا القضاة للمنع من ذلك بان الامة اجمعت على المنع من احداث قول ثالث الا
ترى انهم منعوا في مسئلة الجد من قول اخر حتى يقال المال كله للاخ قال ولنا ان ندعي الا
جماع مطلقا ولنا ان ندعيه في مسئلة الجد خاصة لم يحمل عليه غيرها بان يقول انما منعوا
من ذلك لانه لا امارة لهذا احداث شيو ولم يقابله الامة اذ لا يمكن ان يقال انما منعوا
منه لانه لا امارة لهذا القول لانه ان لم يكن الامارة عليه اقوى من الامارة الدالة
على ان المال كله للجد لم يكن اضعف منها ولقائل ان يقول لا اسلم الاجماع

الصوم شرطا في صحة الاعتكاف اما الاول فقد ذكر قاضي القضاة في الشرح وفي الدرس
ايضا اذا علم ان طريقة الحكم في المسئلتين واحدة فان الاجماع يجري ان يتفقوا على ان
لا فصل بينهما فمن فصل بينهما فانه يكون مخالفا لما اعتقدوه من انه لا فرق بينهما فاما
اذا جاز ان يكون طريقتهما متغايرة وانما سووا بينهما لطريقين فانه يجوز لمن بعدهم
ان يفرق بينهما لانه ما خالفهم فيما اجمعوا عليه من حكم او علة ولانه لو لم يجز
ذلك وقيل ان ذلك يكون اتفاقا منهم على الافضل بينهما لوجب اذا قال شطر
الامة في مسئلة بالاباحة وفي اخرى بالتحريم وقال الباقون بتحريم ما اباحوه واباحة
ما حظروه ان يقال انهم اجمعوا على ان بينهما فرقا فلا يجوز لمن بعدهم ان يحرمهما معا
او يبيحهما معا ولو لم يجز ذلك لوجب على من وافق الشافعي في مسئلة ان يوافقه في
جميع مذهبه وسقط عنه الاجتهاد والامة مجمعة على خلاف ذلك واما ما حكي
عن ابن سيرين والثوري فان كانت طريقة المسئلتين واحدة فيما قالوه غير جائز
وان كانت متغايرة كان جائزا على ان ابن سيرين قد عاصر بعض الصحابة فلا يمتنع ان يكون
خاض اخرين اختلفوا في مسئلة زوج وابوين وامرأة وابوين وذكر قاضي القضاة في العمد انه
لا يجوز الفصل بين المسئلتين ولم يفصل هذا التفصيل وذكر في شرح هذا الباب امثلة
احتج بها منع ان يعقد شطر الامة الامامة لرجل ويسلب الباقون ولو لم يكن
ذلك الرجل مستحقا للامامة لكانوا قد اخطأوا في مسئلتين هذا في العقد وذلك
في ترك الانكار ولقائل ان يقول بل قد اخطأ في مسئلة واحدة وهو ترك انكار
امامة مفضول ومنها ان يقول نصف الامة على مذهب المرجئة في غفران ما دون
الشرك من كبير وصغير ويقول الباقون على مذهب الخوارج في المنع من غفران جميع
المعاصي فهذا اتفاق على الخطأ في مسئلتين ولقائل ان يقول هذا خطأ في مسئلة
واحدة لانهم اتفقوا على ان عقاب الصغيرة لا يسقط لان المرجي يقول ان غفرانها
تفضل ويجوز عقاب فاعلها والخارجي يقول لا يسقط عقابها فقد اتفق الكل
على انه لا يسقط عقاب الصغيرة ومنها ان يقول شطر من الامة ان العبد
يرث والقاتل لا يرث ويقول الباقون بل القاتل يرث والعبد لا يرث مع ان الصو
اب انهما لا يرثان فخطئوا في مسئلتين والنبي عليه السلام نفى عنهما الخطأ سوا
كان في مسئلتين او في مسئلة واحدة ولقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يخالف
الامة في ارث العبد والقاتل على ما ذكرتموه لان الخطأ اما ان يكون هو ارث العبد
او ارث القاتل او ارثهما معا ولم يقل الامة على واحد من ذلك لانهم لم يقولوا
بارث كل واحد منهما على الانفراد ولا بارثهما وخطأ نصف الامة في
مسئلة وخطأ الاخرى في غيرها لا يفيد اتفاق جميعهم على الخطأ واما

الحكم لاحدهما دون الثاني والجواب ... انهم جمعوا بينهما لتعذر علة وايضا فان
اوحى الله تعالى باحد الدليلين فبين الحكم به ثم اوحى اليه بالدليل الثاني فعند تبيين الحكم
بالاول لان الثاني لم يكن حين تبيين الحكم وان اوحى اليه بالدليلين فلا بد من ان يفهم المراد
بهما ومتى فهم ذلك لم يجز ان يدعوه احدهما الى ان يبين الحكم لاحدهما دون الثاني
وانما قلنا انه لا بد من ان يفهم المراد بهما لانه لو سئل عن ذلك فلم يعرف المراد تعذر ذلك
فانه لا يجوز ان يذهب عليهم الدليل الثاني على الصحابة مع تعبدهم
عنه ومنها انه يجوز ان يذهب عليهم بان لا يطلبوه لاستغنائهم عنه
في العلم والجواب انه
ويطلبه التابعون بان يطلبوه لانهم تنبهوا لما ذكره الاولون واستغنوا عن طلب الدليل
الاول وسعوا ان ما يعتروا افكارهم بطلب الثاني وان ... اطلق الاولون الدليل
الثاني فيقال له حلفوه على جهة التطوع وتركه جائز والقول في العلة كالقول في
الدليل الا ان يعود تلك العلة بابطال حكم قد اجمعوا عليه نحو ان تعلل تحليل الحرم الذي
بانه حسيم لانه يؤدي الى تحريم ما اجمعوا على تحليله فمن لم تعلل بخصيص العلة لا يجيز ذلك
واما اذا تأول الامة الاية تأويلا وان نصوا على فساد ما عداه لم يجز احداث تأويل
سواه وان لم ينصوا على ذلك فبعضهم منع من ذلك واجازه بعضهم وهو الصحيح لان
التابعين ومن بعدهم احدثوا تأويلات لم يذكرها الصحابة ولم ينكر عليهم ولان ذلك ليس
بمخالف لاجماعهم لانهم ما نصوا على فساد هذا الثاني ولا تأولهم فيبطل التأويل
الثاني ولا يمتنع ان يريد الله تعالى كلا التأويلين وان اراد ان يفهم بالخطاب شيئا ما اما
هذا واما هذا فاذا اصابت الامة احدهما فقد خرجت عما كلفته لانهم انما كلفوا
فهم كلا التأويلين بشرط الطلب ٥

باب في اهل العصر اذا اختلفوا في المسألة على قولين هل يجوز
ان يجمع اهل العصر الثاني على احدهما ام لا حكى قاضي القضاة عن الصيرفي انه لا يجوز
ذلك وعن الاكثر جوازه والدليل عليه ان جواز ذلك اما ان يراد به استحالته ومعلوم
استحالته جمعا ان يتفقوا على موجب الدليل وان اريد به حسن ذلك فكمثل وان اريد
به السلب فمعلوم انه ليس في الادلة ما يقطع به على نفي اجماعهم على ذلك على وجه
لا يستقيم ويدل عليه ان الصحابة توقفت في الامامة ثم اجمعت على امامة ابي
بكر واختلفوا في بيع امهات الاولاد واجمع التابعون على المنع من بيعهن وللمخالف
ان يحتج بان اختلافهم يتضمن الاتفاق على جواز تقليد العامي لكل واحد من القولين واخذ المجتهد
بكل واحد منهما فلو اجمعوا على احدهما لم يعتد بالاجماعين فيما ذكرنا وليس تخلو الاجماعات
اما ان يصحا او يفسدا او يصح احدهما ولا يجوز ان يفسدا او يفسد احدهما لان الامة
لا تجتمع على الخطأ ولو كان يصح لكان الثاني ناسخا للاول والنسخ بعد ارتفاع

يجوز مع القصد الى القول اذا كان من مسائل الاجتهاد على انه لا يمتنع ان يكون قولها حجة ووجه
كونها حجة فيكون في المسألة حجتان واحتجوا بان الاجماع قد وقع من غير دليل
نحو اجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد والاستصناع واجرة الحمام واخذ الخراج
والجواب ان ذلك لم يقع الا عن دليل اما بيع المراضاة والاستصناع فقد كانا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينكر فدل على جوازه ولان بيع المراضاة
صار لما جرت به العادة مجرى ذلك في الدلالة على الرضا مجرى العقد واما قسمة
ارض العدو فللامام ان يقسمها وله ان لا يقسمها اذا رأى المصلحة في ذلك ولهذا لم يقسم
النبي عليه السلام ما رك مكة ولا ابار هوازن وكان اسهمهم والله اعلم ٥

باب في الامة اذا اجمعت على موجب الخبر هل يكون الخبر

طريقها الى ما اجمعت عليه ام لا   اعلم ان الامة اذا اجمعت على حكم وكان في
الاخبار ما يدل عليه لم يخل اما ان يكون خبرا واحدا او متواترا فان كان متواترا فاما
ان يكون بصاحبنا لا يحتاج فيه الى استدلال طويل او يحتاج فيه الى ذلك فان كان
بصاحبنا علمنا انهم اجمعوا لاجله لانه لا يجوز مع ظهوره الا ان يتفقوا عليه مع طلبهم
لما يدل على الاحكام ولا يجوز مع ظهوره الا ان يدعوهم الى الحكم سواء ظهر فيهم عنهم
او لم يظهر وان كان يحتاج فيه الى استدلال يجوز ان اجمعوا لاجله ويجوز ان
اجمعوا لاجل خبر متواتر غيره لم ينقل الينا اكتفاء بالاجماع او استدل به بعضهم واستدل
الباقون بخبر آخر او قياس واما اذا كان الخبر منقولا بالآحاد فانه يجوز ان اجمعوا لاجله
ويجوز ان اجمعوا لغيره ثم لم ينقل الينا سواء روي ظهور ذلك الخبر فيهم او لم يرو وسواء
روي بالتواتر ظهوره فيهم او بالآحاد والدليل على ذلك ان خبر الواحد طريق الحكم وليس
يمتنع في الجماعة ان يجمعوا على الحكم لطريق من طرقه واذا جاز ان يجمعوا لخبر متواتر
ولا ينقل الينا اكتفاء بالاجماع لم يجز القطع على انهم اجمعوا لاجل خبر واحد ولا لخبر
متواتر يحتمل الا ان يقولوا اجمعنا لاجله او يسمعوا عن الحكم او يقول بعضهم خلا
فه واذا سمعوا الخبر اطبقوا على الحكم فيعلم انهم اطبقوا عليه لاجله ٥

باب في جواز وقوع الاجماع عن الاجتهاد

اعلم ان القائلين بان الاجماع لا ينعقد الا عن طريق اتفقوا على انه يجوز انعقاده
عن دلالة ولو لم يجز ذلك لما جاز انعقاده عن امارة وفي ذلك يحدث الاجماع
اصلا واختلفوا في هل يجوز وقوعه عن امارة فمنع بعض اهل الظاهر من ذلك
خفيت الامارة او ظهرت واجاز اكثر الفقها انعقاده عن الجلي

انعقاد دلالة وقد اقدم على انعقاده لا من كونه قبيحا وذلك قبيح ولو كان ذكر المخطئين
جميع الامة مخطئين في ذلك الحكم وذلك لا يجوز ويفارق الخبر من انفصل عن الشبهة
بان المعتقد لبطلان الحكم بالامارة يجوز ان يحكم بها وان علم انها امارة اذ لم يجد
سواها اذ لا يتسع في بعض الامة ان يناقض. واما ان الاجماع عن امارة يؤدي الى
احكام متنافية فجوابنا ان ذلك الحكم المجتهد فيه لا يفسق مخالفه ويجوز مخالفته
ولا يجعل اصلا ولا يقطع على تعلقه بالامارة والحكم المجمع عليه على العكس من
ذلك في هذه الاحكام فلو اجمعوا عن اجتهاد لاجتمعت هذه الاحكام على
تنافيها والجواب اما من يقول ان الحق في واحد فانه لا يجوز مخالفة الحق
في مسائل الاجتهاد وان اسقطوا المأثم وكثير منهم يجوز للعامي ان يقلد من يفتيه
بخلاف الحق فيقول هذا من حكم الاجتهاد اذا لم يصدر عنه الاجماع واذا صدر
عنه الاجماع لم يجز ذلك ومن يقول كل مجتهد مصيب فانه يقول هذا حكم الاجتهاد
اذا لم يقترن به الاجماع وليس ذلك من حكم الاجتهاد اذا اقترن به كما ان الحكم
هذا من حكم الاجتهاد اذا لم يقترن به نصوص النبي صلى الله عليه وآله او قضاء
القاضي وايضا فالمخالف يجوز انعقاد الاجماع عن خبر الواحد ولا يجوز مخالفته
وان كان يجوز مخالفة الحكم الذي يرويه الواحد اذا ادى الاجتهاد في حاله الى ان
جرحه او ترجيح غيره عليه ولم يؤد ذلك عنده الى اجتماع احكام متنافية وكذلك هو
جواب الفريقين عن قولهم انه يفسق مخالفه واما قولهم ان الحكم المجتهد فيه لا
يجعل اصلا فمن يقول كل مجتهد مصيب فقد اختلفوا في ذلك فمنهم من يجوز ان يجعل
اصلا ويرد اليه فرع بعد علة الاصل المجتهد فيه ومنهم من لا يجوز ذلك لا لانه
مجتهد فيه بل لانه لا يجوز القياس عليه الا بعلته وتلك العلة يمكن رد الفرع الى
الاصل الاول ولا معنى لجعل ذلك الفرع اصلا وليس كذلك المجمع عليه لانه صار
مقطوعا به كالاصل فكان رد الفرع اليه بعلته كالرد الى الاصل الاول لان
كل واحد منهما مقطوع به ومن يقول ان الحق في واحد فانه لا يجيز القياس
على الخطا واما ما ليس بخطا فقولهم في جعله اصلا ينبغي ان يكون على ما ذكر
ناه الآن فاما قولهم ان الحكم المجتهد فيه لا يقطع به ولا على تعلقه بالامارة
فجوابنا ان من يقول ان الحق في واحد ان ذلك من حق الاجتهاد اذا
انفرد عن الاجماع او نصوص النبي عليه السلم فاذا اقترن به احدهما قطع
به وعلى تعلقه بالامارة ويجري ذلك مجرى ان نرى كل امام يدين بانه الامير

القول ونحن معتقدون له كان اجماعاً فاذا علمنا ذلك ضرورة منهم على قول من يحسن العلم بالمذ
اهب باضطرار كان الاول ان لم تعلم ذلك باضطرار فاما ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد
او لا يكون من مسائل الاجتهاد فان لم يكن فاما ان يكون على الناس فيه تكليف او لا يكون عليهم
فيه تكليف فان لم يكن فالقول بان عمارا افضل من حذيفة جاز ان يكون خطا ولا يلزم الناس
انكاره لانه انما يلزمهم اذا علموا انه منكر واذا لم يلزمهم النظر في كونه منكرا لم ينظروا
ولم يعلموا انه منكر ولا يلزمهم انكاره وليس يمتنع اجماع الامة على ترك انكار ما
لا يلزم انكاره الا ترى انهم اذا سمعوا من يوالي الاخبار عن كون زيد في الدار لم يلزمهم
ان ينظروا اهل الخبر عن نفسه او خبر على وجه لا يأمن كونه كذبا واذا لم يلزمهم ذلك
لم يلزمهم انكاره وان كان على الناس فيه تكليف واذا لم ينكر القائلون كان صوابا لانه
لو كان خطا لاجمعوا على ترك انكار المنكر واذا كان ذلك القول صوابا فخلافه خطا
لان المسئلة مما الحق فيه في واحد فان قيل الحق مع كون ذلك القول صوابا
ان يكون من سكت موافقا فيه غير قائل به قيل له لا يجوز ذلك لان سكوتهم عن
انكاره يجري مجرى قولهم انه ليس بمنكر ولا يجوز ان يقولوا ذلك الا وهو غير منكر
وانهم قالوه عن دلالة فاما اذا كانت المسئلة من مسائل الاجتهاد فمن يقول الحق
في واحد يجب ان يكون قوله في ذلك ما قلناه الان فيما ليس من مسائل الاجتهاد واما
القائلون بان كل مجتهد مصيب فقد اختلفوا فيه فقال ابو علي يكون اجماعا اذا
انتشر القول فيهم وانقرض العصر وقال ابو هاشم لا يكون اجماعا ويكون حجة وقال ابو
عبد الله لا يكون اجماعا ولا يكون حجة وحجة ابي علي ان المتعالم من اهل الاجتهاد
انهم اذا سمعوا الحادثة وطال بهم الزمان ان يفكروا فيها واذا افكروا واختلف ما
انتشر فيهم اظهروه اذا لم يكن هناك تقية واذا كان فيه تقية فلا بد من ان يظهر سببها
ولانه ان مات قبل من سكت تقية بعد حصول الاجماع ولم يمات من تقية قبله فقد زالت
التقية فلا بد من ان يظهر الخلاف فلا يصح انه لا ينقرض العصر وقد انتشر القول
فيهم من غير خلاف الا وقد ارتفعوا الصافهم تقية ولا بد من ان يظهر قوله عند زوالها وخا
صية فلا يثبت القول ان يظهر وحجة من قال انه لا يكون اجماعا ان الانسان من سكت
فليس يمتنع ان يسكت لشغاله بغيره من الجهاد وسياسة الناس والتفكر في
غيرها من المسائل ولا يكون ذلك القول لا قول بعضهم ولا يؤدي ذلك الى ذهاب
الامة عن الحق لان ما انتشر فيهم فهو حق لان كل مجتهد مصيب وحجة الشيخ ابي

طريقه مفصلا الا ترى انا نعلم ان اهل بلاد الروم يعتقدون النصرانيه وان لم نعلم طريق
ذلك مفصلا فاذا علمنا انه لم يكن في الصحابه من جعل الاخ اولى بجميع المال من الجد
علمنا انه من هذا القبيل والجواب انا لا نعلم ان اهل بلاد الروم كلهم يعتقدون
النصرانيه لجواز ان يكون فيهم المبطن بالاسلام او بالتهود به وانما نعلم ان
الغالب عليهم النصرانيه لانه اخبرنا بذلك الجماعه نعلم صدقهم ولانه لو كان الغالب
عليهم الاسلام لما جاز ان يخفى علينا ذلك واما مسله الجد فنعلم انه لو كان
فيهم من جعل الاخ اولى بالمال من الجد لظهر فهذه الشبهه ان يقول لعل من سكت في
مسله الجد انما سكت لانه لم يجتهد وليس له فيها قول وقد اجيب ايضا عن هذه
الشبهه فقيل يجوز ان نعلم ان الساكت راض بالقول وقائله وان لم نعلم طريقه
معينا كما نعلم قصد المتكلم بكلامه وان لم نعلم طريقه وليس لاحد ان يقول
ان الساكت سكت لغير الرضى كما ليس له ان يقول اني لا اعلم قصد المتكلم لاني
لا اعلم قصده بمثل كلامه الا ترى ان الناس يجمعون الى راي فنعلم بعضهم ويسكت
الباقون ويسرفون ونعلم ان ذلك راي جميعهم فقالوا ومسله الحدس من
هذا القبيل والجواب ليس يجب اذا علمنا قصد بعض المتكلمين في بعض
الاحوال ان نعلم قصد الساكتين ولو علمنا قصد بعض الساكتين لم يجب لذلك ان
نعلم قصد من سكت في مسله الجد لانه يجوز ان يسكت لما ذكرناه واذا ثبت ان
النقل طريق الى الاجماع وجب على الامه اظهار قولها ووجب على السامع ان ينقل
ذلك الى غيرهم كما يجب مثله في تبليغ النبي عليه السلم واذا ثبت ان القول المنتشر
حجه جاز تخصيص العموم به ٥

باب في انقراض العصر هل هو طريق الى معرفه الاجماع

عند الشيخ ابي علي انه طريق الى ذلك لانه لا ينقرض العصر الا وقد شاع القول فيهم
ولو كان فيهم مخالف لظهر خلافه وعند غيره انه لا اعتبار بذلك لانه لا يخلو
اما ان يقول لا طريق الى معرفه الاجماع الا انقراض العصر وهذا باطل لان المعا
صرين للصحابه يمكنه ان يسالهم فيعرف اجماعهم وان قال هو طريق وغيره طريق
لم يصح ايضا لان الذي ذكره من شياع القول فيهم موقوف على امتداد الزمان بهم
ولو كان موقوفا على ما ذكر لامكن فيه الخلاف المتقدم ٥

باب في قول بعض الصحابه اذا لم ينتشر ولم يعرف له مخالف

بالمجهول فسأله اجاب عنه قاضي القضاة فقال انا نعرف الخبر ولا نحده لنعرفه
وانما نحده لنميزه من غيره فلم يكن فيما فعلناه تعريف المجهول بالمجهول وهذا لا يصح
لان الغرض بالحد ان كان هو التمييز فمتى حددنا احدهما بالآخر فقد ميزنا احدهما
بصاحبه ولو جاز ذلك لجاز ان نقول ان الخبر هو الخبر وعلى انا ان كنا عرفنا الخبر
وعقلناه فميزناه عن غيره فقد سألنا عن عبارة شيء قد عقلناه فلا بد من ان يذكره
الا انا لو حددناه جواب آخر وهو ان معنى قولهم ما دخله الصدق والكذب هو
ان اهل اللغة لا يحظر ان يقال للمتكلم به صدقت وليس يقف حظر ذلك على معرفة
الصدق بل يرجع في ذلك الى اللغة وهذا لا يصح ايضا لان اهل اللغة انما تسوغ ان
يقال للمتكلم صدقت اذا عرفوا الصيغة وميزوها مما لا يصح ان يقال فيه صدقت
فالخبر هو ما اختص بتلك الصيغة فيجب ان يكون حده ما انبأ عنه والاولى ان
يقال حد الخبر هو كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الا
مور وانما قلنا بنفسه لان الامر لا يفيد وجوب الفعل بنفسه وانما يفيد استد
عا الفعل لا محالة بنفسه ثم يعرف الوجوب بعد ذلك من حيث صدر عن حكيم
وكذلك النهي في دلالته على قبح الفعل وليس كذلك قول القائل هذا الفعل
واجب لانه يفيد بصريحه تعلق الوجوب به فاما اقسامه الصدق والكذب
فقد ادعى عمرو الجاحظ ان الخبر المساوي للشيء على ما هو به من شرط كونه صدقا
ان يعتقد فاعله او يظن كونه كذلك ومن شرط كونه كذبا ان يعتقد او يظن
انه ليس كذلك واجراه مجرى الاعتقاد المساوي للشيء على ما هو به في خلوه
عن كونه علما او جهلا اذا لم يقتض سكون النفس وحجته ان الانسان اذا ظن
ان زيدا ليس في الدار وهو فيها فقال زيد في الدار لم يصفه احد بانه صادق فيبطل
ان يكون الخبر المساوي للشيء على ما هو به صدقا على كل حال وكذلك اذا قال
ليس في الدار وهو فيها لم يوصف بانه كاذب وانما يوصف بذلك اذا كان
يعتقد او يظن انه فيها او ليس فيها واخبر خلاف اعتقاده او ظنه وعندنا
ان الخبر اما ان يكون صدقا او كذبا لان اليهودي اذا قال ان محمدا ليس بنبي لم
يمتنع احد من وصفه بانه كاذب ووصف خبره بانه كذب وان لم يعتقد او لم يظن
كونه وكذلك اذا قال الانسان ان محمدا صادق ولم يمتنع احد من وصفه بانه
صادق فصح ان اعتقاد المخبر او ظنه ليس بشرط في كونه صدقا او كذبا والكلام
في ذلك كلام في عبارة وينبغي ان يقال للسائل اذا سأل عمن اخبر ان زيدا في
الدار وهو يظنه فيها وليس فيها هل هو كاذب وكلامه هل هو كذب والجواب

هو اصول الشريعة والثاني ان يثب الناس على رجل نبيه في المسجد الجامع يوم الجمعة
ولا يسقط ذلك الا واحدا او اثنان والثالث المعجزات لانه قد اجمع فيها انها غريبة
بديعة وان الدين تعلق بها واما النص الذي يدعيه الامامية ويدعي وجوب العلم
فيه على اهل كل عصر ولم ينقل نقلا يثبت به الحجة واجمعت الامة على انه لو
كان صحيحا لوجب العمل على اهل كل عصر واما نعلم فساده لانه تعالى لو كلف
العلم به لجعل الله سبيلا ولو لم تجمع الامة على ذلك لنعلم بطلانه لا بطريق
اخر لانه لا يمتنع ان يكون صحيحا ويجب العمل به على من عاصر الامام ويكون
دعوى من ادعى وجوب العلم على اهل كل عصر باطلا واما ظهور الخبر فليس
يوجب بانفراده شياع نقله لان طلوع الشمس ظاهر وليس يجب نقله واما اذا
لم يفعل الناس نقل نظيره فليس يوجب كذب الخبر الا اذا قويت الدواعي الى نقله
واما اذا لم ينقلوا الى ذلك لم يمتنع ان يشيع نقل نظيره دونه واما الجهر بسم
الله الرحمن الرحيم فلو جهر به عليه السلم كما كان الجهر بالفاتحة لنقل كنقل
الفاتحة لان الداعي اليهما واحد لانه لا يمتنع ان كان الجهر بالفاتحة في جميع صلوات
الجهر وكان يجهر بالتسمية تارة دون تارة او كان يبدي القراءة بها خفيا حيث سمعه
من روى سمعه ممن قرب منه دون من بعدا ولم يسمعه واما الخبر اذا فتش عنه
اهل العلم فلم يظهر وانه بعد ما استقر الشرع وانه يدل على كذبه لان الاخبار قد
دونت ورواته الخبر هو رواته لما قد دون واذا لم يوجد فيه دل على كذبه حالو قال
الراوي هو في الكتاب الفلاني ولم يوجد فيه واما الاخبار التي لا يعلم صدقها ولا كذبها
فهي اخبار الاحاد التي لا يعرف بها ما يمنع من صحتها وهي ضربان منها ما يسمى عملا
ومنها ما يسمى علما اما الاول فقد لا يجب العمل بها اما عقلا اذا لم يشتمل فيها
شروط العمل بها وقد يجب العمل بها اما عملا كاخبار المعاملات او سمعا كالاخبار
الشرعية وكالشهادات عند من لم يوجب العمل بها عقلا واما المتضمنة للعلم فمنها
ما نوافق مقتضى العقل فيجوز ان يكون عليه السلم قاله ومنها ما لا نوافقه فان امكن
تاويلها من غير تعسف جوزنا ان يكون قاله والا لم يجوز ان يكون قاله على ذلك الحد
وانما يجوز ان يكون قاله مع زيادة او نقصان او حكاية عن الغير ويمنع من
جهة العادة ان يكون جميع الاخبار المروية بالاحاد كذبا لان الاخبار الكثيرة لا
يجوز ان يكذب راويها مع اختلافهم وكثرتهم ولا يجوز ان يكون كلها صدقا لانه
روي عنه عليه السلم انه قال سيكذب علي فان كان هذا الخبر صدقا او كذبا فقد
كذب عليه ولان في جملتها ما يتضمن من الجبر والتشبيه ما لا يمكن تاويله

[...]

صلى الله عليه وآله لوجب أن يظهر وذلك من جهة العادة ومن جهة الدين أما العادة فلأن
الجماعة العظيمة متى اهتمت بشيء التبس عليها لم يطرق بها ما يزيل اللبس ولا بد من أن يظهر إلا
سيما ريبة والتهمة مما لا يذهب عليها وإن جاز الا يظهر ذلك لذلك الواحد لم يجز في
ذا واحد وأما الدين فلأن عملهم بموجبها عند هذه الأخبار يوهم أنهم عملوا لأجلها
وقيام ذلك فيهم جملوا فإن الخبر أما أن حكموا بالذي يشهدون فيه ذكروا عند ذلك ما سمعوه
من رسول الله عليه السلام لم يجز الا يسمعوه أنهم حكموا بذلك لا لشبهة وأيضا فبعد
من جهة العادة أن يذكروا عند هذه الأخبار مع كثرتها ما سمعوه أو يجد لهم اجتهاد
وأيضا فطلبت إلى الأمر المعتبرة في حكم الخبر فيما هذا حكمه يدل على أنه لا يجعل أن
الحكم متعلق بذلك لا بما ذكروا عند ذلك ما سمعوه وأيضا فإنهم كانوا يتركون آراءهم
عند سماع الخبر كما روي عن عمر أنه قال في الجنين كدنا أن نقضي فيه برأينا فإن قيل
ومن أين أنهم بأجمعهم عملوا بأخبار الآحاد قيل لهم لأنهم كانوا بين عامل بها
وساكت عن النكير وذلك دال على رضاهم بذلك فإن قيل ولعل بعضهم كان
باطنا منكرا عن العمل قيل لو كان كذلك لكان العمل بها منكرا ولوجب إنكاره
ولا يجوز أن يجمعوا على ترك الواجب فإن قيل أليس قد رد أبو بكر خبر الواحد ولم يعمل
إلا على الإثنين قيل له هذا لا يقدح فيما قصدناه من عملهم بخبر لا يقطع بمغيبه
والكلام في اشتراط الإثنين سيأتي فإن قيل فقد ردوا في بعض الحوادث خبر الو
احد كرد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا
ندري أصدقت أم كذبت وليس لكم أن تقولوا إنما ردوا ما ردوه لعلة لا نعلمها وأولى
من أن يقول بل قبلوا ما قبلوه لعلة لا نعلمها إلا أنه خبر واحد قيل له إن عمر إنما
رد خبر بنت قيس في نسخ الآية أو تخصيصها لأن كثيرا ممن يعمل بأخبار الآحاد لا يقبلها
في تخصيص الكتاب وظاهره وقوله لا ندع كتاب ربنا يقتضي أنه أراد النسخ وقوله بقول
امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت يقتضي أنه اتهمها لأنه ما عنده ضابطة وهذا عند حاصل
في خبر الضابط وهذا هو الجواب عن قول من قال إنه علل رد خبرها بعلة موجودة في
كل خبر فإن قيل فقد قبلوا خبر الواحد في نسخ حكم معلوم نحو قبول أهل قبا نسخ
القبلة قيل له ذلك جائز عندنا في صدر الإسلام قال أصحابنا ولولا إجماع الصحابة
به على المنع من ذلك لجوزناه وقال أبو علي إنه عليه السلام قد كان أخبرهم بنسخها
وقال إذا أتاكم فلان بنسخها فاعملوا بصدقه فيما نسخوها لا بخبر معلوم وقد
استدل في المسألة بأشياء لا بد أن نشير إليها قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ قالوا فشرط
وجوب التبين في الفاسق فيجب ألا يجب التبين إذا لم يجئ فاسق وإن جاءنا

في الآية انه يجب سؤالهم ليعلم ما اخبروه او ليعمل به بل قوله وما ارسلنا من قبلك الا
رجالا نوحي اليهم فاسألوا اهل الذكر يدل على انه يجب سؤالهم ليعلم انه تعالى ما ارسل
قبله الا رجالا ومنها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء
لله فاوجب القول والخبر بما سمعه من الرسول عليه السلام والقيام بالقسط والشهادة
لله تعالى والجواب انه انما يكون كذلك اذا شهد بما يجب قبوله دون
ما لا يجب والشهادة بامور الدنيا ويحتمل ان يكون المراد ان يخبر بما سمعه ليرويه مع
غيره فان قيل انه لم يفرق في الآية بين ان يكون سمعه وحده او مع غيره في
وجوب الشهادة به والجواب انا منعنا من قبول الآحاد لمنع ان يخص
النبي عليه السلام بالعادة من لا يتواتر الخبر بقوله الا ان يكون التعبد بحجة ومنها
قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وقوله لتبين للناس ما نزل اليهم
يقتضي ان يبين جميع ما انزل [illegible] عاصره ولمن يأتي بعدهم ولو بين ذلك لمن يتواتر
الخبر بقوله لكان جميع الاخبار متواترة [illegible] الا ان بعضهم لم ينقله وفي ذلك
تهمة السلف وتجويز كون [illegible] ولا يجوز ان يكون جميع الاخبار
كذبا مع كثرتها ولا خطأ [illegible] بالخبر ما خاطب به من ولمن بعدهم ولم يبين
الا ان ينسبه لبعضهم بالآحاد [illegible] لمن بعده وفي ذلك وجوب القبول منهم
والجواب ان المخالف يقول [illegible] ان يكون بعض هذه الاخبار كذبا وبعضها خطأ
بالمعاصرة وبعضها لم ينقله بعضهم لان الخطأ على بعضهم جائز ولكن لزوم ذلك
علينا مشروطا بتواتره عندنا وهو [illegible] ان تجويز كتمان بعضهم يؤدي الى تجويز
شرائع معهم لم ينقلوها وذلك غير لازم على من لا يعمل بالآحاد لانه يقول انه عليه
السلام انما بين شرعه لمن يتواتر الخبر بقوله والعادة تمنع من كتمان جميعهم لذلك مع
توفر دواعي الامة الى نقل الشرع وعلى انه يجب ان يبلغ ذلك جميع اهل العصر ولو
اجمعوا على كتمانه لاجمعوا على الخطأ ومنها انه قد تواتر النقل بانفاذ رسول
الله عليه السلام سعاته الى المدن والقبائل لاخذ الزكوات ولتعليم الشرائع وقد
وجب عليهم المصير الى خبرهم وقد كان يرد عليه السلام الواحد والاثنان يخبر
انه باسلامهما واسلام قومهما فكان يبعث معهم الواحد والاثنين ليعلمانهم اذ
ابا عبيدة وغيره والعلم بذلك ظاهر لمن قرأ الاخبار والسنن ولم يبعث اليهم الجما
عات ولا اوجب عليهم باجمعهم او اكثرهم المصير اليه بل اوجب عليهم الرجوع

فنعلم انهم لم يتعمدوا الكذب واذا اتفق كونه كذبا فكونه صدقا اولى فاذا خلا شيء من هذه
العلوم لم نعلم الخبر . واقوى ما يذكره الذاهبون الى القول الاخر مخصص به ومعترض
على ما ذكرنا انا نعلم وجود الصين وان لم نعلم انه اخبرنا به كثرة هذا الا انا نعلم ان
من خبرنا بالصين فانما اخبر عن مشاهدة او خبر من شاهده ونعلم انه لا يجوز الا ان يكون لوجود
الصين اصل ويشتمل عنه الاخبار في الزمان الطويل ولا يظهر كذبها ولا يجوز ان يظهر ولا يحدث
به ولا يظهر الخلاف فيه ويشتهر واحتجوا بان العلم الواقع بالتواتر لا ينتفي بالشبه
وهذه علامة الضروري وهذا غير مسلم لان العلوم المكتسبة المجاورة للضرورية لا تنتفي با
لشبه واحتجوا ايضا بان من ليس من اهل النظر كالعوام والمراهقين يقع لهم العلم
بالتواتر فعلمنا انه غير واقع عن النظر والجواب ان النظر في ذلك هو ترتيب العلوم
باحوال المخبرين وليس يمتنع ان يرتب في انفسهم ولا علوم فيتوصلوا بها الى علوم واحتجوا
بان اعتقادنا بالاستغناء عن النظر في ذلك ضرورة غير محله فكان ينبغي الا يحصل لنا العلم
بالبلدان والجواب ان النظر في ذلك هو ما ذكرناه وذلك يحصل عند سماع الخبر المتواتر
من غير استيناف نظر غير ما ذكرناه فاما اذا اخبر الواحد بشيء لا لبس فيه بحضرة جماعة
عنه وادعى عليهم مشاهدته فسكتت عن تكذيبه ولم تتهمهم عن تكذيبه صارف من رغبة او
رهبة فانه يعلم صدقه لان استشهاده لهم لذلك هو طلب لاخبارهم بمثل خبرهم وسكوتهم
عن تكذيبه والحال هذه يجري مجرى تصديقه فاذا لم يجز ان يصدقوه مع علمهم بكذبه فكذلك اذا
سكتوا ولا تقوم العقلاء مؤثرة تكذيب الكذاب ومتى كففت عن ذلك وجدت في
انفسها ضررا فاذا لم يكن في مقابلة ذلك صارف وجب ان يكذبوه باجمعهم او اكثرها
ولا يجوز ان يدعوهم الى السكوت تدين او رغبة لانه لا يستوي في ايثار ذلك الجماعات
على تكذيب الكذاب واما رهبة السلطان فان دعا الى ذلك في الحال فانها لا تمنع من التكذيب
في غير ذلك المجلس وعند الاخوان والثقات فلا يلبث ان يشيع ولهذا لا يطمع السلطان في
اهل بغداد ان يستمر بهم الحال في ترك تكذيب من اخبر ان بين بغداد والبصرة بلد اعظم منهما
فاما المخبر بحضرة النبي عليه السلام فاما ان يدعي عليه مشاهدته او لا يدعي فان ادعى ذلك
فسكوته عليه السلام يدل على صدقه لان تركه الرد عليه يوهم صدقه فان لم يدع
عليه ذلك فاما ان يكون من امور الدنيا او من امور الدين فان كان من امور الدين فاما
ان يعلم من شرعه خلافه او لا يعلم فان لم يعلم فسكوته عن تكذيبه يوهم صدقه
فدل على صدقه وان علم من شرعه خلافه فاما ان يجوز تغير شرعه ثم او لا يجوز
فان جاز دل سكوته على صدقه والا اوهم تغيره وان لم يجز تغيره فاما ان يتقدم انكاره
او لا يتقدم فان لم يتقدم دل سكوته على صدقه لانه لا يوهم صدقه ولا هو يدل ما تقدم
انكاره فيه ولهذا لا يلزمه عليه السلام مواصلة الانكار على اليهود والنصارى
عن انحرافهم عن الاسلام فاما اذا ابتدأ فلا بد من انكاره نحو انكار المعاصي على العص

وجاز ان يكون عليه السلم واله وانما سال الصحابه عن رده لا يدل على انه عليه السلم قا
له لانه يجوز ان يكونوا امسكوا عن ذلك لتجويزهم ان يكون عليه السلم واله ٥

انما

باب في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

اعلم ان من جعل العلم الواقع عنه مكتسبا لا يشترط في ذلك ان يكون المخبرون كثيرة لا يجوز
وقوع الكذب منهم اتفاقا او تواطيا وان يكونوا مضطرين الى ما اخبروا به وانما شرطنا
ذلك لانا لو جوزنا ان يقع الكذب منهم بتساعد او تواطي لم نامن ان يكونوا كذلك ولو جوزنا
ان يلتبس عليهم المخبر عنه فظنوه لا على ما هو به فلا يوثق بصحة ما اخبروا به وانما قلنا
ان ما تكاملت فيه هذه الشرائط في الاخبار علم صحتها لانه لو كان كذبا لم يخل اما ان يكونوا
تعمدوه او ظنوه صدقا وهذا الاخير منتف عما علم باضطرار وان تعمدوه لم يخل اما ان
تعمدوه لا لداع او لداع والاول باطل لان العالم بما يفعله لا يفعله الا لداع سيما اذا كان
له عنه صارف واما الثاني فلا يخلو الداعي اما ان يرجع الى الخبر او غيره والاول باطل لان
الذي يرجع الى الخبر هو كونه كذبا وذلك يصرف عن فعله واما الراجع الى غير الخبر فهو اما
الدين او الرياسة من رغبة او رهبة ولا يخلو اما ان يكون الداعي واحدا من هذه الدواعي او يكون
بعضهم لرغبة وبعضهم لرهبة ولا يخلو اما ان يحصل لهم هذه الدواعي من تراسل او لا من تراسل
بل وتساعد اما التدين الداعي الى الاخبار بخلاف ما العلم به اظهر باضطرار فلا يجوز ان يشترك
الخلق العظيم في ترجيح الدين الفاسد على ما تقرر في عقولهم من قبح الكذب والنفور عنه
سيما اذا علم الكثير انا عيرة يعلم انه كذاب ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يدخل عليهم
في ذلك الدين شبهة او لم يدخل عليهم فان الجماعة الكثيرة لا تشترك في ترجيح الشبهة على
ما في عقولهم من استقباح الكذب فما لا يشتركون في ماكل واحد وشرب لطريق واحد واما
الرغبة فهو اعتقاد المنفعة او اطراف الناس له لان كثيرا من الناس يوثرون الكذب
ليطرفوهم ولا يجوز ان يتساوى الجماعات في ايثار ذلك على اطراح الكذب واما المنفعة
فقد لا يتساوى في الافتقار اليه ويكثر منهم يحتاج اليه ولا يوثره على الصدق واما
رغبة السلطان ورهبته فلا تحملان الجمع العظيم على الكذب الا ترى ان السلطان لا يمكنه
ذلك في اهل بغداد لانه لا يحيط احصاؤه بهم حتى يلجئ كل واحد منهم الى الكذب وقد يعرى
رهبة السلطان كثيرا من الناس الى التحدث بالصدق عند الاخوان والثقات فلا يلبث ذلك ان
يشيع الخبر الصدق في الناس وكثير من الناس لا غرض للسلطان في ان يخبر واعيه بالكذب
ولا يلجئه برغبة ولا يجوز ابطال هذا القسم بان السلطان لو ارهبهم لظهر ذلك لانه يمكن
ان يقال لعل السلطان دعاهم بالرهبة الى كتمان الرهبة ولا يجوز ان يخبر بعضهم بالكذب
لبعض هذه الدواعي وبعضهم للبعض الاخر لان كلا منا في جماعة عظيمة الجماعة منها
جماعة عظيمة فيمتنع تساوي احوالها في ايثار هذه الدواعي على استقباح

صح

وجب ان يقع لخبر كل اربعة لانه لو جاز ان يقع العلم لخبر قوم ولا يقع لخبر مثلهم لوجب اذا
اخبروا قافلة الحاج بمكة فيقع فيها وخبر بالمدينة فلا يقع فيها وفي ذلك تجويز السك في البلدان
مع تواتر الاخبار بها وهذا الاصح لان العلم بمخبر الاخبار عندهم عندهم من فعل الله تعالى
فما يؤمنهم ان يفعله عند خبر اربعة ولا يفعله عند خبر مثلهم وان تختلف العادة في ذلك
وان لم تختلف في خبر الجماعات الكثيرة فلا يلزم الشك في البلدان واما اشتراط كون المخبرين
عالمين بالمخبر ضرورة فمن يقول ان العلم بالتواتر مكتسب يقول من شرط الاسناد الا انه ان لا
يشتبه المخبر عنه على المخبرين لئلا يتواطوه حقا يخبروا عنه بالكذب وان لم يتعمدوه وهذا يقتضي
الا يعلموا المخبر عنه باكتساب لان المكتسب يجوز دخول الشبهة فيه على الجماعة العظيمة
الا ترى ان المسلمين يخبرون اليهود بنبوة محمد عليه السلم فلا يحصل لهم العلم بنبوته
ولو اخبرهم بعضهم بشيء شاهدوه لحصل لهم العلم ولا فرق بينهما الا ان ما شاهدوه يعلموه
ضرورة وليس كذلك نبوة محمد صلى الله عليه وآله هكذا ذكر الجواب الشيخ ابو الحسين
في الاصل وشيعي ان يقال ان شرط الاسناد لان الخبر هم هو لا يكون المخبرون لا يصح دخول الشبهة
عليهم في حال المخبر عنه اما بان يعلموه ضرورة او بمكتسب لا يصح دخول الشبهة فيه لان
العلم بالتواتر الا ان هذا العلم وان كان مكتسبا فانه لا يصح دخول الشبهة فيه فكذلك
جاز ان يقع العلم لخبرهم واما من يقول ان العلم بالتواتر ضروري فانه يحتج بما ذكرنا من
اخبارنا اليهود بنبوة محمد عليه السلم واما ان كل عدد وقع العلم لخبرهم وجب
ان يقع لخبر مثلهم وان كل من وقع له العلم لخبرهم وجب مثله في كل عاقل فمن يقول
هذا العلم مكتسب يقول انما حصل العلم لخبرهم لاختصاصهم بشروط يعلمها كل
عاقل عرف العادات وان لم يعبر عنها اشرنا فهم فمتى حصلت تلك الشروط لغيرهم
وجب ان يقع العلم لخبرهم لكل من عرف تلك الشروط ومن يقول ان هذا العلم ضرو
ري يقول انه جار خلافه وذلك يلزم ما تقدم ذكره من ان هذا يؤدي الى الا يعلم البعض
العقلا ملة وان سمع الاخبار عنها اشياعا والاعتراض عليه ما تقدم وليس من
شرط وقوع العلم بالتواتر ان يكون المخبرون مؤمنين اما على قولنا فلان شروط الا
سناد لا ان بالتواتر يحصل في الكافرين كما في المؤمنين ولان الكفار يعلمون البلدان
بتواتر اهل ملتها لانهم مثل ما نعلمه نحن وبهذا الوجه يحتج من يقول ان العلم بها ضر
وري وليس من شرطه ايضا ان يكون المخبرون عشرين على ما شرطه بعضهم لانه
لا دلالة على هذا الشرط والاظهر ان شروط الاسناد لا تحصل في هذا العدد
ولعل من شرط ذلك بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون فقال وانما حصهم
بوجوب الجهاد لانهم اذا اخبروا انا الشرع عرف صدقهم والا فانه يدل على وجوب
صبرهم للناس ولا يدل على قصر الوجوب عليهم والامة مجمعة على ان الحسين يلزمهم
الجهاد اذا كان فيهم غنا ولو ثبت انه تعالى لم يوجب

علي ملتبس كحصول العلم بخبر المتواترين
ما لا علم المخبر عنه بالتواتر

هذه القوة هي العلم وما انكروا انه ان يكون القرينة وحدها مقتضية للعلم لا يصح ايضا لانها
وان لم يكن لفظا مسموعا ولا المخبر عنه فانه لا داعي اليه الا الموت الداعي الى الصراخ وهذا
وجه في التعلق بالخبر عنه وينبغي ان نقسم الكلام على المخالف فنقول ان عنيتم ان كل خبر
واحد يقتضي العلم فان قال نعم قيل له انا نعلم ان كثيرا من الناس يخبروننا بما لا نظنه
فضلا عن ان نعلمه وكان يجب فيما لا نعلم صدقه من الاخبار ان نعلم كذبه وان
قالوا انا نعلم صدق بعض الاخبار دون البعض قيل لهم افتعلمون ذلك ضرورة
او استدلالا فان قالوا ضرورة قيل لهم هذا باطل لانه ليس يكفي مجرد الخبر في الوقوف
على الشيء ما لم نلحظ امورا اخر فان لم نكن عالمين بالمخبر عنه ووقفنا عليه بالنظر
في تلك الامور وهي اما ان ترجع الى احوال المخبر او الى غير احواله والثاني نحو سماع
الواعية من دار المريض وحضور الجنازة بعد تقدم العلم انه لا مريض في الدار سواه واما
الاول فنحو ان يكون المخبر متحفظا عن الكذب متراعيه في الجملة او يكون رسولا لسلطان خبر
انه يأمرهم بالخروج اليه فيعلم ان عقوبة السلطان تصرفه عن الكذب ونحو ان يخبر الا
نسان بافتقار ولده وكونه ومروءته تصرفه عن الكذب ونحو ان يكون الانسان مهتما بشيء متشا
علا به فيسأل عن غيره فيخبره في الحال فيعلم انه لم يتكلف فيه فيدعوه الى الكذب داع
مع علمنا انه لو كذب لكان قد يصرف عنه وهذه الامور تقتضي انه لا غرض للمخبر في الكذب فلا
يتعمد الكذب وان قالوا انا نعلم صدق خبر الواحد استدلالا لا بما ذكرتم قيل له
وليس فيما ذكرناه ما يقتضي العلم لان الانسان قد يخبر بموت ولده ويكون غرضه عرض
اهله بالصراخ واحضار الجنازة ايهام السلطان موته ليسلم عنه او يكون قد اغمي
عليه او مات غيره فجاة وقد يكون الانسان مهتما بما سأل عنه ويرى انه مهتم
بغيره فاذا سئل عنه اظهر انه كان ساهيا ليوهم انه لم يتعمد الكذب وقد يسبق
من الانسان ليس في ان يكذب في سعر الاشيا وقد يكون غرضه ان يتحدث الناس من غلا
بها او نقصها وقد يكون غرضه نفاق سلعته او سلعة صديقه وقد يبعث الا
نسان بالمال الجزيل الى الخبر بالكذب عنه السلطان وجيشه بالخروج اليه وقد
يأمره السلطان بالكذب في ذلك اما استهزاء او اختبارا لخبره واذا امكنت هذه
الوجوه لم نعلم انه لا غرض للمخبر الا الصدق وان غلب على الظن صدقه وانما خط
الانسان يعد تمييزه من غيره ضرورة كما تميز صورة الانسان بعضها من بعض واشباه
خط زيد بخط عمرو لا يقدح في ذلك كما ان اشتباه الصور لا يقدح في تمييزها
واحتج اهل الظاهر بان الله تعالى منعنا من ان نقول على الله ما لا نعلم

بالنظر

يكون

[illegible]

بأمور الدين وبما يتعلق به الخصومات لأن الحاكم قد حكم به. وأما القسم الثاني فضربان أحدهما
لا يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد والآخر يمكن ذلك فيه فالأول يقبل فيه خبر الواحد وذلك
كدعوى المرأة انقضاء عدتها في زمان يجوز انقضاؤها فيه وأما الذي يمكن أن يقف عليه أكثر من
واحد فمنه ما يشق ومنه ما لا يشق في الغالب أما الأول فيقبل فيه خبر الواحد كشهادة القا
بلة في الولادة والثاني لا يقبل فيه خبر الواحد كالحدود والحقوق فصار خبر الواحد إنما يقبل في
إثبات شرع ليس إليه طريق معلوم ولا يقبل فيما يتعلق به الخصومات على الغير ويقبل خبر الواحد
في إثبات شرع يتبع ذلك تعلق الحكم على الغير ولهذا قبلت الصحابة خبر الواحد في الجزية ويتبع
ذلك تعلق حكم على الغير ولم يقبلوا خبر الواحد في رد الحكم لما تعلق بغيره

باب في جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد

ذهب إلى ذلك أكثر الناس ومنع منه قوم والدليل على جوازه أنه يجوز التعبد بالأخبار
المتواترة فلو امتنع التعبد بالآحاد لامتنع لما به فارق الأخبار المتواترة والذي يمكن أن
يقال في ذلك شيئان أحدهما أن يقال إن العمل بخبر الواحد غير معلوم والثاني أن العمل به وإن
كان معلوما لكنه يقف على الظن بصدق المخبر ووجوب العمل وقبحه لا يجوز أن يقف
على الظن بصدق المخبر والذي يفسد الأول هو أنا إنما نخبر العمل بخبر واحد بأن يدل الدليل
القاطع على وجوب العمل به إذا تكاملت شروطه فنصير عالمين بوجوب العمل به بأن
لا فرق بين أن يقول الله تعالى إذا غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره وبين
أن يقول افعلوا الذي يجيء بالعلم بوجوب الفعل في الحال وأما الوجه الثاني
وهو وقوف العمل على الظن فليس يمتنع لأن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة ولا
يمتنع أن يكون الفعل مصلحة لنا إذا فعلناه ونحن على صفة وظننا لصدق الراوي صفة من
صفاتنا كما جاز أن يكون الفعل مصلحة عنده ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنب آخر
إذا أخبره من يغلب على ظنه صدقه بسلامة أحدهما دون الآخر ويجب على الحاكم الحكم
عند شهادة من ظاهره العدالة وقد فرق قوم بين خبر الواحد وبين الشهادة بوجوه منها
أن الشهادة إنما تقبل فيما تجري فيه الحيلة في أمور الدنيا والجواب أن الشها
دة قد تقبل فيما لا تجري فيه الحيلة كالدماء والفروج ويلزمهم أن يقبلوا خبر الواحد
في المبايعات وما أشبهها وأما أمور الدنيا فهي كأمور الدين لأن العقل والوجوب
يدخلان فيها والعبادات الشرعية تجب لكونها مصالح في أمور الدنيا تجب العقل وغيره
فإذا جاز أن يجب أحدهما بالظن جاز في الآخر ويقبل الشهادة في أمور شرعية كرؤية
الأهلة والحدود ومنها أن الآحاد تقبل في إثبات شرع وليس يثبت بالشها
دة شرع والجواب أنه لا فرق بينهما إلا أنا نعلم عند الشهادة أن الحكم بها

السنة لانهم نقلوه بما ذكرناه كان سبيل علمه منها وهو انه اذا جاز التعبد باخبار
الاحاد في الفروع جاز التعبد بها في الاصول وفي الادلة وفي الاخبار اذا جاز ان يروي لنا الرواة
جدا ان اهل اللغة وضعوا اللفظ للعموم واذا اخبر الواحد بان زيدا في الدار ان يخبر
قطعا انه في الدار والجواب انهم ان عنوا بالاصول الصلوات وصوم شهر
رمضان فانه كان يجوز ورود التعبد فيها باخبار الاحاد ولا يكون حينئذ من الاصول
وان عنوا بالاصول التوحيد لم يصح لانه لا يجوز قبول الاحاد في الاعتقادات لانه يجب
ان يكون علما بجواز الاعتقاد بان الله تعالى لا يرى فاذا اخبر بذلك الواحد لم نعلم ذلك
لانا لا نعلم دليله فلا نامن كون هذا الاعتقاد جهلا وكل اعتقاد هذه حاله فهو
قبيح وليس كذلك العمل لانه ليس باعتقاد فعال لا نامن كونه جهلا فان قيل
السنتم تعلمون بعد خبر الواحد وجوب العمل فقد اقدمتم على اعتقاد انا قيل
له انا نامن كون هذا الاعتقاد جهلا للدليل الدال على وجوب العمل بخبر الواحد فان
قيل فهلا جاز ان يدل الدليل على وجوب قبول خبر الواحد في الرؤية وغيرها فتا
منون كون اعتقادكم جهلا قيل له لا يجوز ذلك لان كونه تعالى غير مرئي هو امر
حاصل في نفسه لا يحصل بحسب ظننا صدق الراوي فيه وليس كذلك العمل لانه يجوز
ان يكون مصلحة اذا فعلناه مع الظن بصدق الراوي فجاز ان يدل عليه الدلالة ومتى دل
عليه علمنا وجوبه علما واخبرنا قطعا عن وجوبه وما ذكرناه هو الجواب عن الا
خبار عن كون زيد في الدار لان كونه في الدار مما لا يحصل بحسب ظننا وكذلك
وضع اهل اللغة اللفظ للعموم لا يحصل بحسب ظننا وليس كذلك الافعال الشرعية
وان جاز في العموم اذا ظننا انه موضوع له خبر واحد ان يتعبدنا الله تعالى بالاستدلال
به في الفروع الشرعية ان قيل الا جوزتم ان يقول عليه السلم اذا ظننتم صدق مخبر
اخبركم بشي فقطعوا على ما اخبركم قيل له لا يجوز ان يقول الصدق في جميع ما نظن
صدق الراوي فيه وكذلك لا يجوز ان يقول اذا اخبركم زيد بشي وظننتم صدقه فهو على
ما اخبركم لجواز ان يخبركم عن رسول الله عليه السلم ان الله تعالى لا يرى ومنها لو جاز
التعبد بالاحاد في فروع الشرع لجاز التعبد بها في نقل القران والجواب
انهم اجمعوا فيما نعرف عليه انه لا يخلوا فيما ينقلونه من القران اما ان يظهر فيه الا
عجاز او لا يظهر فان لم يظهر فيه الاعجاز جاز ان يتعبد بما تضمنه من العمل ولهذا
نعمل بما ينقل بالاحاد من قراءة عبد الله بن مسعود وان ظهر فيه الاعجاز فهو
دلالة النبوة ولا يكون دلالة لها الا اذا علمنا انه لم يعارض في عصر النبي عليه السلم

العقل يدل على التعبد بها ونحن من ابى العقل لا يدل على ذلك والدليل على ان اخبار
الاحاد يجب العمل بها من جهة العقل هو ان العقلا يعلمون بعقولهم وجوب العمل
بخبر الواحد وان يجوز ان يعلموا ذلك الا وقد علموا وجه وجوبه ولا وجه لذلك الا انهم
ظنوا الخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل وهذا حاصل في خبر الواحد في الشرع
عاد فوجب العمل به اما بيين ذلك انا نعلم بالعقل وجوب التحرز عن المضار واذا ظننا
صدق من خبرنا بالمضرة ان لم نشرب دوا او لم نفتصد او لم نقم من تحت حايط مايل فانه
يجب علينا ذلك لانا ظننا تفصيل ما علمناه فكذلك نعلم في الجملة وجوب الانقياد
للنبي عليه السلم واذا ظننا تفصيل ما علمناه فكذلك نعلم في الجملة وجوب الانقياد
لخبر الواحد انه دعانا الى ما فيه مصلحتنا وان خلافه مضرة فقد ظننا تفصيل ما
علمناه في الجملة واما قلنا ان العلة ما ذكرناه لان الحكم يثبت بثبوته وينتفي بانتفائه
لانا اذا علمنا وجوب التحرز عن المضرة وظننا بالخبر ان علينا في الفعل مضرة ولم
يمنع العلم علينا وجوب تجنبه وان رجع عن اعتقادنا اعتقاد ما عدا ذلك فاذا علمنا
وجوب التحرز عن المضرة ولم نظن بالخبر المضرة او ظننا ذلك واهملنا تحصيل العلم لم
نعلم وجوب تجنبه فعلمنا ان العلة ما ذكرناه فان قيل العلة في الاصل ظننا
المضرة في امور الدنيا وليس كذلك الخبر الواحد في الشرعيات قيل له ان ما وجب
التحرز منه فهو من الدين سواء كانت المضرة في الدنيا او في الدين وان قيل ان الخبر
في امور الدنيا ▲ هو تفصيل الجملة معلومة عقلا وليس كذلك الخبر في الشر
عيات قيل لا فرق بينهما لان وجوب التحرز من المضار معلوم بالعقل والشرع
سواء كانت في دين او دنيا ولو ثبت ان التحرز من المضار في الدنيا معلوم بالعقل فقط
وفي الشرعيات بالشرع فقط لما خرج ذلك اختلافا في طريق العلم بالوجوب وذلك
لا يقدح فيما نحن فيه من الاخبار وان قيل انما وجب قبول خبر الواحد في العقليات
لانه لا يغلب على الظن وصول المضرة اذا قبلناه بل يغلب على الظن وصولها اذا لم نقبله
وليس كذلك الخبر في الشرعيات لانه لا يغلب على الظن وصول المضرة اذا لم نقبله
بل يغلب على الظن وصول المضرة بان نؤاخذ بالتعبد اذا قبلناه قيل له ان كنا امنا
في خبر من نظن صدقه لدينه وامانته وذلك يقتضي ان يكون خبره في الشرعيات كخبره
في العقليات وان يغلب على ظننا وصول المضرة اذا لم نقبله وان نؤاخذ بالتعبد
اذا لم نقبله فان قيل انما قبلنا خبر الواحد في العقليات لان العادة قد جرت
بزوال المضار واذا غلب على الظن نزول المضرة لزم تجنبها وليس كذلك الشرعيات

على العلم ولا يمكن ان يقال يحمل ذلك على الشرعيات وهذا اقوى لانه يرى في موضع الجمع
وهو قبول خبر الواحد فهذا ما ذكرناه من الدليل دليل قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة الآية فعند الله تعالى يقبل خبر كل طائفة خرجت
للتفقه وانذرت قومها بعد الرجوع والواحد يدخل في ذلك بيانه انه تعالى اوجب
على كل فرقة ان يخرج منها طائفة للتفقه والفرقة اسم للثلثة والطائفة والفرقة
اسم للثلاثة فالطائفة منها هي الواحد او الاثنان فاذا خرجا لسماع الاخبار
وتدبرها فقد خرجا للتفقه فمتى رجع واخبر قومها بوجوب عبادة وحذر
من تركها او حذر من فعل قبيح فقد انذر قومها واذا كانوا متعبدين بقبول قوله
لها اذا خرج لهذا الغرض وكل لها اذا خرج لغير هذا الغرض لا فصل لم يفرق بينهما
وانما قلنا انه يلزمها قبول قولها لانها اذا حذرت قومها فاما ان يلزمها المصير الى
قولها وهو قولنا او يلزمها الخروج الى الآفاق ولقاء اصحاب الحديث او خروج من يقوم
به الحجة وهذا باطل لانه يؤدي الى الاشتغال في بلادهم او انزهم في عصر النبي
وقبل استقرار الشريعة فان قيل لم لا يجوز ان يكون الواحد داخل الجملة لانه باطل
من وجوه منها انه تعالى اراد بقوله ولينذروا قومهم مجموع الطوائف ومجموع
الطوائف يقع العلم بخبرهم والجواب انه تعالى اراد ان ينذر كل
طائفة قومها وذلك مما لا يقع العلم بخبره شرح الحال انه قال ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم وهذا يقتضي انهم راجعوا اعداهم ومجموع الطوائف طائفة
عند كل فرقة وانما يتم ذلك في كل طائفة مع قومها ومنها انه تعالى اراد
بقوله ولينذروا قومهم الانذار بالفتوى دون الخبر والجواب ان التفقه
يكون بسماع الاخبار وتدبرها وهكذا كان التفقه في الزمن الاول وهذه الحالة
ثم معها الانذار بالفتوى والخبر اما اذا لم يفصل الله تعالى الانذار محمول عليهما
وعلى انه تعالى لم يفصل بين المجتهد وغير المجتهد والانذار بالفتوى لا يكون الا من
المجتهد فوجب صرف الكلام الى الاخبار ومنها ان قوله ولينذروا قومهم
يحتمل الانذار بالاصول دون الفروع والجواب ان المفهوم من التفقه
هو التفقه في الفروع وعلى انه ان اريد بالاصول التوحيد والعدل فالخاطر يكفي في
التنبيه على وجوب النظر فيها وان اريد به اصول العبادات كالصلوات الخمس
فذلك عند الاكثر بالاحاد في ابتداء الشريعة ولم يكن من الاصول حتى تواتر بها النقل
وان قيل انه لو ثبت ان المراد بالآية خبر الواحد فما دلت على وجوب

من طريق وقد يخرج من الجواب ما ليس في الكتاب ولا في السنة المعلومة والاجماع
والقياس دليل عليه فليس الا خبر الواحد والجواب ان المخالف يوجب الرجوع
الى حكم العقل اذا غاب الدليل ما ذكرتم واحتج المخالف باشياء منها قوله
تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم وقال الا من شهد
بالحق وهم يعلمون وخبر الواحد ليس لنا به علم والجواب انا عند الخبر الواحد نعمل
بموجبه ونخبر بوجوب العمل به ونعلم ذلك ونقول ان النبي عليه السلم قاله اذ لم
يكن الراوي قد تعمد الكذب ولا سها ولا غلط فاما العمل بموجبه فليس يقول فلا
يمكن ان يقال انه قول على الله بما لا نعلم واما العلم بوجوب العمل به فطريقه هو الد
ليل القاطع الدال على وجوب العمل به فلم نقف في ذلك ما لا نعلم واما الخبر عن
وجوب العمل به فانما نتبع في ذلك هذا الدليل فلم نقل على الله ما لا نعلم وقولنا
انه عليه السلم قاله على الشرائط التي ذكرناها فهو قول صدق لان كل مخبر لا يتعمد
الكذب ولا يسهو ولا يغلط فهو صادق ومنها قوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا فذم من اتبع الظن وبين انه لا يغني به في الحق والجواب
انا ما نتبع في العمل به الدليل القاطع فان [illegible] الشيء لابد من ان يطبق واصدق والرا
وي [illegible] له [illegible] فقد جعل الظن حظا
في الاتباع لانه لولاه لما [illegible] له انه تعالى انما ذم من لم
يتبع الا الظن ولم [illegible] الدليل [illegible] وقوله وان الظن لا يغني
من الحق شيئا يقتضي ان الظن [illegible] بقول لان الذي
يغني مع الحق عند ما هو الدليل القاطع على وجوب العمل به او مجموع الدليل
والظن ومجموع الامرين [illegible] هو الظن وحده ومنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا الاية والعمل بخبر الواحد هو عمل بجهالة لانا لا نامن كونه كذبا فيساوي خبر
الفاسق من هذه الجهة والجواب ان العمل بالجهالة هو العمل من غير طريق
يسوغ العمل ولهذا لم يكن المسافر عاملا بجهالة بعد التحري وان جوز ان يكون الامر
خلاف ما اخبر به وعليهم ان يثبتوا ان العمل بخبر الواحد هذه حاله فمتى ادعوا
ذلك فعليهم الاحتجاج على نفس المسألة ومنها قوله تعالى ثم يحكم الله اياته
فلو كان خبر الواحد من ايات الله تعالى لكان قد احكمه ولو احكمه لم يجوز
كونه كذبا والجواب ان ذلك وارد على سبب وقوله وما ارسلنا من قبلك من
رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فبين انه تعالى اياته بعد نسخ ما يلقيه
الشيطان والذي يقع عليه نسخ ما يلقيه الشيطان هو القران لانه هو الذي له تعلق
بما يلقيه الشيطان وايضا فان خبر الواحد هو امارة ليس بدلالة فلم يطلق عليه انه

فاما ان يكون الذين لم يرووا الزيادة عدداً لا يجوز عليهم ان يغفلوا الزيادة التي نقلها الواحد
واما ان يكون الراوي لها عدداً لا يجوز عليهم توهم ما لم يكن واما ان يجوز على كل فريق
ذلك ويجوز خلافه فالاول يمنع من قبول الزيادة لان من لم يروها لا ينفك من ان يكون
راويها قد سمعها من غيره عليه السلم وظن انه سمعها منه وان كان الراوي للزيادة
عدداً كثيراً لا يجوز عليهم توهم ما لم يكن قبلت لانه يجوز ان يكون رووها الا انها قد كانت وان
لم يكن وان لم يكن الراوي لها ولا التارك لها كثيراً فاما ان يكون الزيادة مغيرة للاعراب وبنا
الكلام او لا يكون مغيرة لذلك بل منفصلة فالاول كقوله نصف صاع من بر وقوله
او صاعاً من بر وكل واحد من الراويين قد روى ما ينفي رواية الاخر لان احدهما روى
النصب والاخر الجر فان تفاضلا في الضبط حمل على رواية الاضبط لان مع التعارض
يجب الترجيح وقوة الضبط مما يرجح به الحديث وان تساويا في الضبط او اشتبه
علينا الامر في تفاضلهما لم يكن رواية احدهما بالقبول اولى من الاخر فيجب الرجوع
الى مرجح اخر وان كانت الزيادة لا تغير بناء الحديث واعرابه كما روي من قوله او
صاعاً من بر وما روي او صاعاً من بر بين اثنين فهذه الزيادة تقبل والشيخ ابو عبد
الله يقبل الزيادة سواء اثرت في اللفظ او لم تؤثر اذا اثرت في المعنى وقبلها قاضي القضاة
اذا اثرت في المعنى دون اللفظ ولم يقبلها اذا اثرت في اعراب اللفظ وحكي ان اصحاب
الحديث لا يقبلون الزيادة والدلالة على قبولها اذا اختصت بالشرائط المذكورة ان الراوي
لها ممن يقبل حديثه ولا معارض لروايته فوجب قبولها كما لو انفرد برواية حديث لم
يروه معه غيره وانما قلنا انه ممن يقبل حديثه لان المسألة مصورة في ذلك وانما قلنا
انه لا معارض لروايته لان التارك لها لم ينفها لفظاً ولا معنى اما لفظاً فظاهر واما
معنى فلانه لا يمكن ان يقال انه نفاها في المعنى من حيث انه لما سمع الحديث وكان قصده
استيفاؤه ولم يذكر الزيادة علم انه نفاها والجواب انه ليس يجب ذلك لانه
يجوز انه لم يروها لسهو اعتراه في حال السماع او لشغل تشاغل به من عطاس او اصغا
الى كلام اخر واذا امكن ذلك بطل ما قالوه فان قيل ولم حملتم ترك رواية الزيادة
على احد هذه الوجوه باولى من ان تحملوا رواية من رواها على انه تصور انه سمع
ما لم يسمعه قيل له لان سهو الانسان عما سمعه وتشاغله عنه اكثر
من ان يتوهم ما لم يسمعه لانه لا يشتبه لذلك الا ان يقال انه سمعها من غيره
عليه السلم وظن انه سمعها منه او سمع منه شيئاً فظن انه سمع منه غيره مما
لا يشبهه ولذلك رواية ما قد جرى اكثر من رواية ما لم يجر فان قيل
اسباب وكذلك كان ترك الانسان رواية ما قد جرى

مره واخل بها مره وكانت الزياده تغير اعراب المزيد عليه تعارضت الروايتان وان كانت لا
تغير احتمل ان تعارضا لانه في المجلس قد توهم ان زياده لا اصل لها او نسيها لما ان قلنا
ان نقال ان ضبطه سمع من ان يكون قد وهم ما لا اصل له اولى من ان نقال ان ضبطه سمع من
نسيانه لها والاولى ان نقال الاقرب انه نسيها لان نسيان الضابط لما سمع عند تطاول
الزمان اكثر من ذهابه عن سماع ما حضره واذا روى الراوي الحديث تاره مع زياده
واخرى بغير زياده اسقطها نسيانا وقله حفظ سقطت عدالته فلم تقبل حديثه واذا كان
في الحديث لفظ لا تعلق الاتقان به جاز للراوي اسقاطه لانه عليه السلم ما ذكره
الا لفائده فاما اذا اختلف في لفظ الحديث حفاظ اهل النقل وقد ذكر ذلك في جمله
ما يرد له الحديث وهو داخل في الزياده لان الخلاف ليس يقع بينهم الا ان يزيد احدهم
في الحديث ما لم يرويه الاخر ويروي الحديث على اعراب يخالف روايه الاخر وقد ميزنا ذلك
كله

باب في ذكر فصول احوال الراوي

فصل اعلم انه لما وجب رد الحديث اذا كان راويه غير عدل وجب ان
يذكر ما العدل وما العداله ثم يذكر الدلاله على اشتراط العداله في الاخبار اما
العدل والعداله فهما في اللغه مصدر ومعناهما التجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب
له او يستحق عليه وترك ما لا يستحق عليه ولهذا يوصف العقاب بانه عدل اذا كان
مستحقا على المعاصي ويوصف ترك الزياده في العقاب عدلا ويوصف الثواب
بانه عدل لانه روعي فيه الاستحقاق فان فعل فعلا لم يجب على الانسان حق
لغيره وكان مما يحسن له لا يستوفه ان يوصف بانه غير عدل فلا يقال له لا يجوز
له ذلك لان قولنا غير عدل يطلق على الجائر والظالم فمن ذكر به توهم انه خائن
وقد ذكر قاضي القضاه ان العدل هو فعل حسن يتعدى الى غير فاعله يقع او يضر
وقد اتى على ذلك بان يكون الانسان متفضلا عدلا والاولى ان نقال ان الله تعالى عادل
لطول الدنيا وقد نقول فيمن يستحكم من فعل العدل وكذلك نقال فيه بانه
عدل ونقول ايضا في الشرع فيمن اهل للشهاده وبطريقه الحريه وغيرها
وفيمن تقبل روايته عنه عليه السلم وهو من اجتنب الكبائر والكذب والسخافات
من المعاصي والمباحات والاخلاق في اعتبار هذه الامور فمن يروي الخبر لانه
طافد المستقدح في الثقه بقوله لان من يقدم على الكذب لا يؤمن منه الكذب
في طريقه ومن يقدم على الفسق وهو يعتقد انه فسق لا يؤمن منه الكذب ايضا
ومن يقدم على السخافات كالتطفيف او

فلا يحصل الظن ايضا لما يرويه لتعادل الامرين وان قيل السر في انكار الصحابة على
ابي هريرة كثرة الرواية وقبلوا مع ذلك اخباره قيل له انما انكروا عليه ذلك
لقلة ضبطه بل لان الاكثار يعرض فيها الاخلال والسهو واحاطتنا بانكار عليه مع
كونه اهلا لقبول اخباره وذكر قاضي القضاة انه اذا تساوى ضبطه واخلاله قبل
خبره لان الخبر امارة والاصل فيه الصحة ولقائل ان يقول انه امارة اذا تكاملت
شرائطه وليس مع الاتيان بترجيح ذكر الراوي على سهوه وان كان ذكره وجودة ضبطه
اكثر قبلنا خبره فيما لا نعلم سهوه فيه واعلم انه اذا استعملنا ما ذكرناه وجب ان
لا يظاهر ان نعمل عليه والاكثر اخباره ولا يشبهه في ان في بعض الاوقات لا يمكن النبي
عليه السلم ان العدالة منوطة بالاسلام ولهذا اقتصر النبي عليه السلم في قبول
خبر الاعرابي في رؤية الهلال على ظاهر اسلامه واقتصرت الصحابة على الاسلام من
كان يروي الاخبار من الاعراب فاما الازمان التي كثرت فيها الخيانات فليس الظاهر من
اهل الاسلام العدالة فلا بد من اختبارها وقد ذكر الفقهاء هذا التفصيل ولا يرد خبر
من لا يعرف معنى ما ينقله كالعجمي لان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه ولهذا
يمكن الاعجمي حفظ القران وقبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا اكثر معاني
الكلام مما يحتاج فيها الى الاستدلال فاما الصبي والفاسق لا يثق بروايته وان كان يغلب
على الظن في بعض الاحوال صدقه وقد منع الشرع من قبول خبره اذا رواه وهو صبي
فان سمع الحديث وهو صبي ورواه وهو بالغ قبل وقد قبلت الصحابة رواية ابن عباس
وان كان صار صاحب سمعها وتقبل رواية المرأة والعبد والاعمى لان الشرع لم يمنع من
قبولها ويغلب على الظن صدقهم وقبلت الصحابة رواية ابن عباس في حال ضرره وقبلت
رواية النساء وتقبل رواية من لم يرو الا خبرا واحدا ولم يكاثر اهل العلم ولا اطال مجا
لسة اهل النقل لان كل ذلك لا يقدح في الظن لصحة روايته ولم يرد الشرع بالمنع
منه وتعارف ذلك استفتاء من لم يجالس اهل العلم لان ذلك موقوف على كونه من اهل
الاجتهاد ولن يكون كذلك الا بالعلم ومجالسة اهل العلم الا انه اذا تعارض خبران
احدهما يرويه من لم يجالس اهل النقل والاخر يرويه من جالسهم كانت روايته اولى
لان من كان يجالس اهل الصنعة كان اعرف بتفاصيلها وتقبل حديث الانسان
وان اختلف في اسمه اذا عرفت عدالته اما بظاهر الاسلام او بامر زائد واذا روى
زيد عن عمرو حديثا فقال عمرو لا اذكر اني رويته لم يقبل عند ابي الحسن لانه الاصل
في الرواية واذا لم يذكرها لم يقبل وكذلك رد حديث ربيعة عن الزهري ايما امراة

لصدق الراوي مرة وقد لا يضعفه وقد يتفرد العدل بالرواية لأمر مستبعد في العادة أو بأمر يقتضي
العادة الانفراد برواية الواحد ولا يظن تعمده الكذب بل يظن به السهو والغلط فإذا كان طريق
قبول خبر الواحد هو الاجتهاد في عدالة الراوي واختلف الأحوال في ذلك وجوزنا الذين طلبوا
راويا آخر هم الذين لم يطلبوه في حالة أخرى علمنا أنهم إنما طلبوه لتقوية الظن أو لأنه اعترضهم
بعض ما ذكرنا على أنه روي عن عمر أنه قال لأبي موسى ما اتهمتك ولكني خفت أن يتقول
الناس على رسول الله عليه السلام وإنما لم يعمل أبو بكر وعمر على خبر عثمان في رد الحكم لأن
ذلك شهادة لأنه إنما يحكم في غير الأمر أنهما سمعا ذلك شهادة وقاس أبو علي الخبر
على الشهادة بعلة أن كل واحد منهما خبر عن الغير يجب عنده العمل فكان من شرطه العدد
وهذه علة غير معلومة وليس يمنع أن يفترق ذلك فيها لأنها شهادة ولهذا تقبل فتوى
الفقيه الواحد لما لم تكن شهادة ولهذا لا يعتبر في الخبر الحرية خلاف الشهادة ٥

فصل في الخبر إذا أسنده من يسل عنه من الأحاديث هل يقبل أم يرد
أما من يقبل المراسيل فإنه يقبله وأما من لم يقبلها فأكثرهم قبله أيضا لأن إرساله يخص
المرسل دون المسند ولأن إرساله لا يكون أكثر من ترك روايته فوجب قبول مسنده
إلا أن يوهم فيما أرسله أنه سمعه ممن أسنده وأتى بلفظ يوهم ذلك فيجري ذلك
مجرى كذبه فيقدح في أمانته فأما إذا قال قال فلان فإنه لا يوهم أنه سمعه منه ولا
يقدح في أمانته ومنهم من لم يقبل مسنده قال لأن إرساله يدل على أنه إنما لم يذكر الراوي
لضعفه فستره له والحال هذه خيانة واختلف من قبل حديث المرسل إذا أسنده
كيف يقبل فقال الشافعي لا يقبل من حديثه إلا ما قال فيه حدثني أو سمعت فلانا ولا يقبل
إذا أتى بلفظ موهم وقال بعض أصحاب الحديث لا يقبل إلا إذا قال سمعت فلانا وأصحاب
الحديث يفرقون بين أن يقال حدثني فلان أو أخبرني فلان فيجعلون الأول دالا على أنه شا
فهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة وبين أن يكون إجازة له أو كتـ
به إليه وهذه عادة لهم وإن لم يكن بينهما فرق من جهة اللغة ٥

باب في فصول كيفية النقل

فصل في رواية الحديث بغير لفظ النبي عليه السلام هل يجوز ذلك أم لا
أما إذا لم يبين معنى لفظه عليه السلام بل زاد فيه أو نقص منه أو كان أوضح منه أو أخفى
فإنه لا يجوز ذلك لأن ما زاد على كلامه فهو كذب لا يجوز قوله وما نقص منه فإنه إما أن يبنى
غيره على حكمها فإنه أو يكون فيه تمام الحكم فاتته والكذب والكتمان محظوران
لا يجوز قولهما ولا يجوز الحمل على لفظ أظهر من لفظ النبي عليه السلام ولا أخفى منه
لأنه لا يمنع أن يتعلق المصلحة باللفظ الذي ذكره عليه السلام إلا أنه يجوز أن

واختلف الناس في الراوي اذا فعل ذلك وكان ممن يقبل مسنده فقبله ابو حنيفة ومالك
وابو هاشم على كل حال وحكى قاضي القضاة عن ابي علي في الدرس انه يقول اذا روى الحديث
اثنان احدهما عن رجل يصرح باسمه والاخر عن رجل لم يسمه انه يقبل ولم يقبل اهل الظاهر
وطائفة من اصحاب الحديث المراسيل على كل حال وقبله بعضهم في حال دون حال
والشافعي اعتبر في ذلك شروطا منها ان يكون ذلك المرسل اسنده غيره قال قاضي القضاة
هذا اذا لم تقم الحجة باسناده فاما اذا قامت الحجة به فالمعتبر هو المسند ومنها ان
يكون قد ارسله راو اخر يروي عن غير شيوخ الاول ومنها ان يعضده قول صحابي او قول
اكثر اهل العلم ومنها ان يكون المرسل ممن لا يرسل عمن يقبله من جهالة او عرفها من قبل
ومن هذه حاله فالظاهر انه اذا قبل مرسله ولا استطيع ان اقول قامت الحجة به كما تقوم
بالمتصل وشرط في قوله عيسى بن ابان ان يكون مرسله صحابيا او تابعيا او تابع التابعين
او من ائمة اهل النقل دون من سوى هولاء واحتج من قبله باشياء منها ان ارساله
له مع ثقته يجري مجرى ذكره اسم من ارسل عنه وتعديله وانما قلنا ذلك لانه مع عدالته
لا يستجيز ان يخبر عن النبي عليه السلم الا وله الاخبار بذلك ولا يكون له ذلك الا وهو
عالم او ظان لان الخبر بما يجوز كذبه ونفيه على سواء قبيح وايضا فليس يجوز له ان يوجب
عبادة على غيره او يطرحها عنه الا وهو يعلم انه عليه السلم اوجب ذلك او يظنه
واما ان الراوي اذا ذكر من روى عنه وعدله فلا اشبهه في قبوله عند ابي حنيفة والشا
فعي وان لم يذكر اسباب العدالة وانما اختلفوا في الجرح فعند ابي حنيفة والشافعي
لا يحتاج ان يذكر سبب الجرح وعند الشافعي لا يصير مجروحا الا ان يذكر اسباب الجرح وذلك
اصحاب الحديث يزكون الرجل ولا يذكرون اسباب التزكية ولانه انما يكون عدلا اذا اجتنب
الكباير ولم يخل بالواجبات فلو وجب ذكر اعتبار ذلك على طول الزمان مخافة ان يكون فيها
ما لا يسلم معه عدالته لوجب احصا ما يتعذر وقد قال المخالف على المزكي
ذكر اسباب العدالة المتفقة التي ذكرتموها قيل له ان المعتبر هو الظن بعدالة
الراوي فلو لم يحصل من دون المتفقة لما سقط وجوبه لمكان المتفقة ولو حصل مع
المتفقة لم يكن سبب الظن هو المتفقة بل هو عدالة المزكي والعدالة حاصلة في مسئلتنا
فان قال المخالف يجب على المزكي ذكر اسباب العدالة لانه يخبر عن ظنه وليس كذلك
المخبر لانه يخبر عن غيره ولابد من ذكره قيل له لا فرق بينهما لان الراوي
قد يكون عدلا عند المزكي فان خبره عن غيره بعدالته وعلى ان هذا فرق لا يوثر في
موضع الجمع لان الراوي يخبر عن الرسول عليه السلم وطريقه الى ذلك غيره كما
ان المزكي يظن عدالة من زكاه وطريقه الى ذلك معرفته باسباب عدالته

فيلزم قبول المراسيل ما شئنا منها لأن تركه ذكر من حدثه يتضمن جهالة عينه وعدالته
ولو ذكر اسمه فعلمنا عينه ولم نعلم عدالته لما وجب قبول خبره فكذا إذا جهلنا
عينه وعدالته وإنما قلنا أن تركه ذكره يتضمن ذلك لأن عدالته إن عرفناها بعد
ذكره لم يصح لأنه ما ذكرها وإن عرفناها بأن الثقة لا يرسل إلا عن ثقة لم يصح لأن
كثيرا من الثقات قد أرسلوا عمن ليس بثقة ولأن الراوي قد يكون عدلا عند إنسان
ولا يكون عدلا عند غيره فلا يمتنع لو ذكره أن لا يكون عدلا عندنا والجواب
أن الإرسال لا يتضمن ما قالوه وقولهم إن الثقة قد يرسل عمن ليس بثقة قلنا لهم إن
ذلك لا يقدح في أن الظاهر والغالب على الثقة أنه لا يرسل إلا عن ثقة كما أنه
قد يعدل من لو فحصنا عنه لم يكن ثقة والغالب لا يترك للنادر وقولهم إنه لو ذكر
اسمه فعرفناه لم يسقط عنا النظر في عدالته قيل لهم إن فيمن يقبل المراسيل
من يقول إن العدل متى ذكر اسم من روى عنه فإنه لا يلزمنا النظر في عدالته وهذا
لا يصح لأنه يؤدي إلى أن لا يلزم النظر في عدالة الرواة أصلا مع كثرة الفساد في الناس
لأن عدالة الراوي يقتضي ثقة من سمع عنه وعدالة من سمع عنه يقتضي عدالة من سمع
عنه إلى أن يتصل إلى النبي عليه السلام فلا يلزم النظر في عدالة أحد ومنهم من يقول
إنه إذا لم يذكر اسمه سقط عنا النظر في عدالته لأنه لا يمكننا من النظر في عدالته وحكم
بأن النبي عليه السلام قال كذا وأوجب علينا العبادة وعدالته تقتضي أن لا يفعل
ذلك إلا ومن روى عنه ثقة عنده وإذا ذكر اسمه لزمنا النظر في عدالته لأنه يمكننا
من ذلك ولم يحكم على النبي عليه السلام و... وقاسوا المرسل على شهادة الفرع
بعلة أن كل واحد منهما يسند إلى غيره ما يوجب به حكما على الغير فوجب
ذكر ذلك الغير والجواب أنا لا نعلم أن هذه العلة صحيحة وليس يمتنع أن
يشترط في الشهادة ما لا يشترط في الخبر لضرب من الاحتياط ولهذا اشترط فيها
الحرية والعدد وأن يحمل شهود الأصل شهود الفروع وقال أبو عبد الله
القياس يقتضي أن لا يكون الحكم بالشهادة على الشهادة فكان مخصوصا من القياس
فلا يجوز قياس المرسل على المخصوص من القياس وللخصم أن لا يسلم أنه مخصوص
من القياس وعلى أنه إنما يعتبر المرسل على الشهادة في المنع من الحكم به لأن الحكم
به يعد قياسه عليه من الوجه الذي منع منه القياس وقد فرق بينهما أيضا بأن
الحاكم إنما يحكم بشهود الأصل وشهود الفرع فلا بد من ذكرهم قيل لهم
وكذلك لزوم العبادة في الخبر يتعلق بالمخبر الأول عندكم فوجب أن يذكره

قبل لهم وهذا حاصل في غيرهم من العدول وان قالوا الظاهر من قول الصحابي قال النبي كذا انه سمعه منه قيل لهم فاذا قلتموه لانه مسند لا لانه مرسل وعلى انا نصور الكلام فيما اذا قال الصحابي بلغني ان رسول الله قال كذا او سمعت انه قال كذا

فصل في الخبر اذا ارسل مرة واسند مرة او الحق بالرسول عليه السلام مرة ووقف به على الصحابي مرة اما اذا ارسل الخبر واسنده غيره فلا شبهة في قبوله عند من قبل المراسيل وكذلك عند من لا يقبلها لان اسناد الثقة يقتضي ذلك اذا لم يمنع منه معارض وليس يمنع منه ارسال المرسل لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لانه نسي راويه بعينه وهو يعلم انه ثقة في الجملة او يعلم ثقته بعينه وكذلك اذا ارسل الخبر مرة واسنده اخرى لانه يجوز ان يعرض بعض ما ذكرناه فاما اذا الحق الخبر بالنبي عليه السلام واوقفه غيره بالصحابي فانه يجعل متصلا لانه يجوز ان يكون الصحابي رواه عن الرسول عليه السلام مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى فرواه كل واحد منهما بحسب ما سمعه او سمعه احدهما يرويه عن النبي ونسي ذلك فظن انه ذكره عن نفسه فاما اذا وصله بالنبي عليه السلام مرة واوقفه على الصحابي اخرى فانه يجعل متصلا لجواز ان يكون سمعه من الصحابي يرويه مرة عنه عليه السلام ويذكره عن نفسه فاما اذا ارسله او اوقفه زمانا طويلا ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه يبعد ان ينسى ذلك الزمان الطويل الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما قد نسيه الزمان الطويل

فصل في المدلس اذا روى الراوي الحديث عن رجل يعرف باسم فلم يذكره بذلك الاسم وذكره باسم لا يعرف به فان فعل ذلك لضعف من روى عنه او لانه ليس باهل ان ينقل عنه حديثه فقد غش الناس وخانهم فلا يقبل حديثه فاما اذا لم يذكر اسمه لصغر سنه لا لانه ليس بثقة فمن يقول ان ظاهر الاسلام يكفي في العدالة فانه يقبل هذا الحديث ومن يقول انه لا بد من بحث عن عدالته حتى يذكر اسمه فهو كالمراسيل ومن يقبل المراسيل يقتضي ان يقبل لان عدالته تقتضي انه لولا انه ثقة عنده لما ترك ذكر اسمه المعروف وصار كما لو عدله ٥

باب في فصول ما يرجع الى المخبر عنه مما يؤثر في الخبر

فصل في الخبر اذا كان مقتضاه خلاف مقتضى العقل اعلم ان العقل اذا منع من شيء فاما ان يمنع منه بشرط او بغير شرط فان منع منه بشرط نحو ايلام الحيوان اذا كان محضا لا نفع فيه فانه يجوز قبول خبر الواحد فيه ونعلم انه ليس بمحض وان فيه نفعا واما الثاني فنحو تكليف ما لا يطاق فانه لا يقبل خبر الواحد في مخالفته وانما لم نقبله في مخالفته لما تقدم في تخصيص العموم بحكم العقل فان امكن تاويل ذلك الخبر من غير تعسف

مرة او سمعه وصله بالنبي عليه السلام فنسي فظن انه ذكره عن نفسه

[illegible]

العموم معلوم اذا انفرد واذا تعارضا منع من العلم بشمول العموم فما يمنع العموم من حكم
الخبر واذا انما تعلقنا بحكم الخبر اصح وجب بنا العام عليه كما في سائر الادلة المعلومة
احكامها ويدل عليه اجماع الصحابة فانهم خصوا قوله يوصيكم الله في اولادكم بقوله
عليه السلام انا لا نورث ما تركناه صدقة وبقوله القاتل لا يرث والصحيح ان فاطمة ادعت
ولم تعد ذلك بالنحل لا بالميراث وخصوا قوله تعالى ما وراء ذلكم بقوله لا تنكح المراة على
عمتها ولا على خالتها وخصوا قوله واحل الله البيع بخبر ابي سعيد في المنع من بيع
درهم بدرهمين وخصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين برواية عبد الرحمن في المجوس سنوا
بهم سنة اهل الكتاب وما ذكرنا يقتضي ان حمل قول عمر لا ندع كتاب ربنا على انه لا
يرى ان يخص العموم بهذه الاخبار وعلى ان ظاهر كلامه يفيد النسخ دون التخصيص لانه
لا يتعلق بمن حصل الكتاب منسوخا بالكتاب فان قيل انما قبلوا خبرها في نفسها
وخبرها خصوها من قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم قيل له ان حجتها قد
كان يقتضي فانما رد خبرها العمل به في غيرها وعلى انهم لو قبلوا خبرها في نفسها
لقبلوه في من في مثل صفتها على ما هو عادتهم في اجراء الخبر في مثل صفته من ورد فيه
الخبر وقد قال بعضهم ان عمر انما لم يقبل خبرها لقوله لا ندع كتاب ربنا لقول امراة لا
ندري لعلها نسيت لاجل ما ذكرتم من انه لو قبل خبرها في نفسها لقبله في غيرها والجواب
انه لو قبل خبرها لدل على اخراجها واخراج غيرها فصح انهم كانوا يمنعون الكتاب لاجل
قولها دليل قيل العمل بخبر الواحد واجب عند شرائطه وتلك الشرائط حا
صلة عند معارضة العموم فوجب العمل به فان قيل من شرط العمل بخبر الوا
حد الا تعارضه عموم الكتاب قيل قد اجبنا عن ذلك ان اجماع الصحابة
على العمل بخبر الواحد يوجب العمل به على كل حال ولا يجوز ان يشترط فيه ما ليس
عليه دليل ولا دليل يدل على ما اشترطه السائل ولقائل ان يقول انما يصح لو اجمعوا
على العمل به بقول عام يتناول هذه المسالة وانهم لم يفعلوا ذلك فان قلتم اجمعوا على
العمل به مع معارضة العموم فالدلالة اخرى في المسالة فان قيل ان اجما
عهم على العمل به في موضع هو اجماع على العمل به في كل موضع الا لدلالة الا ترى انهم
انهم لو اجمعوا على العمل به في فرع من فروع الصلاة لدل على العمل به في فروع
الصيام قيل لهم انما دل على ذلك لانه لا فرق بين الموضعين وليس لكم
ان تقولوا انه لا فرق بين العمل به مع معارضة دليل يسرع له وهو العموم ومع
فقد ذلك لان كثيرا من العلماء فرقوا بينهما فان قيل ان اجماعهم على العمل
به يدل على ان العمل بخبر الواحد معلوم اذا انفرد كما ان العمل معلوم بالعموم

أن يخص بالمنفصل. **فصل في الحكم إذا اقتضى قياس الأصول**
خلاف ما اقتضاه خبر الواحد اعلم أن القياس على أصل من الأصول إذا عارضه
خبر واحد فإنما المعارضة إذا اقتضى الخبر إيجاب شيء يقتضي قياس الأصول حظره
على الحد الذي اقتضى الخبر إيجابه أو يقتضي الخبر تخصيص علة القياس فمن جوّز تخصيص
العلة يجمع بينهما ومن لا يجيزه يجري هذا القسم مجرى القسم الأول والقسم الأول لا يخلو علة
هذا القياس إما أن تكون منصوصاً عليها أو مستنبطة فإن كانت منصوصاً عليها فإما
أن يكون النص عليها مقطوعاً به أو غير مقطوع به فإن كان مقطوعاً به ولم يمكن أن يضمر
فيها زيادة يخرج معها العلة من أن يعارضها الخبر فإنه يجب العدول عن الخبر لأن
النص على العلة كالنص على الحكم ولأن خبر الواحد في هذا المثال يخرج العلة المنصو
ص عليها من كونها علة فصار خبر الواحد رافعاً موجب النص المقطوع به من وجهين
فوجب العدول عنه وإن لم يكن النص على العلة مقطوعاً به ولا حكمها ثابتاً في الأصل
بدليل مقطوع به فإن الخبر يكون معارضاً له إذ كل واحد منهما خبر واحد والأخذ
بالخبر أولى لأنه يقتضي الحكم بصريحه والنص على العلة يقتضيه بواسطة العلة وإن
كان حكمها في الأصل ثابتاً بدليل مقطوع به فهو موضع اجتهاد على ما نبينه في العلة
المستنبطة وأما إن كانت العلة مستنبطة فإما أن يكون حكمها ثابتاً بخبر واحد
أو بدليل مقطوع به فإن كان ثابتاً بخبر واحد فالخبر المعارض لها أولى وإن كان ثابتاً بدليل
مقطوع به فينبغي أن يكون الناس اجتهدوا في ذلك وإن ذكر الأصوليون الخلاف فيه
من غير هذا التفصيل فعند الشافعي وأبي الحسن الأخذ بالخبر أولى وقال عيسى بن
أبان إن كان الراوي للحديث متساهلاً غير ضابط فالقياس أولى وذكر أن بعض
الصحابة رد حديث أبي هريرة بالاجتهاد وإن كان الراوي بخلاف ذلك فالخبر أولى
وحكي عن مالك أنه رجح القياس على الخبر ومنهم من قال طريقه الاجتهاد واحتج
المرجحون للخبر بأشياء منها إجماع الصحابة لأن أبا بكر نقض حكماً حكم به لرواية
بلال ومن ذلك عمر إنه في الجنين وفي التسوية بين الأصابع للحديث فإن قيل إن
ابن عباس خالف في ذلك لأنه لم يقبل خبر أبي هريرة إذا استيقظ أحدكم من منامه
فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فقال وما نصنع بمهراسنا والمهراس
حجر عظيم كانوا يتوضؤون منه فقال له أبو هريرة يا ابن أخي إذا حدثتك عن رسول
الله فلا تضرب له الأمثال قيل له إن ابن عباس إنما ترك هذا الحديث لأنه
لم يمكن الأخذ به من حيث لا يمكن قلب المهراس على اليد ولا خارج عن

مستنبط من الالفاظ والالفاظ اقوى في الدلالة ومنها ان القياس اسوء من
الخبر لان الراوي يجوز عليه الكذب والخطا والجواب ان يجوز ذلك يجوز ان
يكون الحكم غير متعلق بالامارة وان كان الاغلب صدق الراوي وتعلق الحكم بالامارة
ومنها ان القياس اذا كان يخص به العموم فاولى ان يترك له الخبر لانه اضعف
من العموم والجواب انا اذا خصصنا العموم بالقياس لم يترك العموم اصلا
وليس كذلك اذا تركنا الخبر بالقياس اصلا والاولى ان يرجع في ذلك الى الاجتهاد
فان يرجح عند المجتهد القياس على عدالة الراوي وضبطه صار اليه وان كان ضبطه
وثقته تزيد عنده على قوة الامارة وجب المصير الى الخبر فصل
في فائدة خبر الواحد اذا كان البلوى به عاما هل يرد الخبر الوارد فيه ام لا . اعلم ان خبر
الواحد اما ان يقتضي علما او عملا فان يقتضي علما فاما ان يكون في الادلة القاطعة ما يدل
عليه او لا يكون فيه ما يدل عليه فان لم يكن فيه لم يقبل سواء اقتضى مع العلم عملا او لم يقتض
ذلك لانه لو كان صحيحا لاشاعه النبي عليه السلم ولا وجب نقله على وجه يقوم به
الحجة لانه لا يجوز ان يوجب علينا العلم به ولا يجعل لنا طريقا اليه وخبر الواحد ليس بطريق
الى العلم فان قيل هلا قلتم انه عليه السلم اوجب العلم به على من شافهه
به دون من لم يشافهه به قيل لا يجوز ذلك لانا اذا كان العمل به مقصورا على من
شافهه به فان قيل يجوز ان يكون عليه السلم اظهره وان وجب نقله على جهة
التواتر واوجب العلم به على من شافهه به وعلى من سمعه على التواتر قيل له انه
عليه السلم لو فعل ذلك لقويت دواعي الدين والعادة الى نقله ولم يجز ان يخفى مثله
اذ لو جاز خفاء مثله لجوزنا ان يحدث في الدين والاسلام امور لم ينقل الينا خبرها ولذلك قلنا
انه عليه السلم لو جهر بسم الله كما كان يجهر بالفاتحة لم يتفاوت نقلهما لانه كان
يجهر بها مرة ويسر بها اخرى فلذلك نقل بعضهم انه جهر بالتسمية ونقل بعضهم انه اسر
بها فاما اذا كان في الادلة القاطعة ما يدل على العلم لم يمتنع ان يكون عليه السلم
قاله واقتصر به على احاد الناس واقتصر بغيرهم على الدليل في وجوب العلم به واما اذا
كان يقتضي عملا وكان البلوى به عاما فعند اصحابنا في قوله فلم يقبله ابو الحسن
فقول الفروع الصلوة مخالفة لغيرها فلا يمتنع ان يخص به العلماء ويقول كل
شرط يفسد الصلوة ويقول في فيها فانه يجب ظهور نقله كالقبلة التي يجب
ظهور نقلها لفعل الصلوة وما يعرض فيها وليس شرطا نحو تحريم الكلام في الصلوة
فانه لا يجب نقله عاما ويقول ليس يجب شياع نقل صفة القنوت ولو جوب الوتر
ولا يجب شياع نقل الوضوء من الرعاف والقهقهة لان ذلك لا تعم به البلوى وعند
الي على ان الاخبار التي لا تقتضي علما لا يجب شياع نقلها في الخاصة والعامة بل
يجوز ان لا يكون العامة مكلفة بها كالحدود ويكون مكلفة بالرجوع في ذلك الى

سمع القراءة عليه وسمع الشيخ يقول ذلك ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا
فرق في الشهادة على الشيء ان يقول الشاهد اشهد وبين ان يقرأ عليه كتاب الشيء فيقول الامر كما
قرئ علي فاما اذا قرئ عليه فلم ينكره ولم يقل الامر كما قرئ علي او سمعت ذلك فالظاهر ان
يحملوا على ذلك الاخبار لان تركه الانكار دلالة على انه سمعها وليس لمن سمع القراءة
عليه ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت فلانا لان الشيخ لم يلفظ بشيء ولا فعل التحديث
والاخبار فان قيل اما سألتم عن السكوت يجري مجرى اباحته التحدث عنه فهلا قلتم
ولو اباح التحدث عنه لم يجز ذلك لان الكذب لا يصير مباحا باباحته فان قيل ان سكوت
الشيخ يجري في العادة مجرى قوله قد سمعت ما قرئ علي في جواز التحدث عنه فليقل
انه يجري ذلك مجرى ما ذكرتموه في الدلالة على انه قد سمعه وليس يخرج الشيخ من ان يكون لم
يلفظ بالاخبار والتحديث ولهذا يقول قرأت على فلان او قرئ عليه وانا حاضر اسمع فاما
المناولة فهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب
فانه يكون بذلك محدثا ويكون لغيره ان يروي عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني وسواء قال
اروه عني او لم يقل له ذلك فاما اذا قال له حدث عني ما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته
فانه لا يكون محدثا له وانما اجاز التحدث له وليس له ان يحدث به عنه لانه يكون كاذبا
واذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك
الكتاب ويقول قد سمعت هذا لان النسخ تختلف الا ان يعلم انهما متفقان واما
المكاتبة فهو ان يكتب الشيخ الى غيره انه سمع الكتاب الفلاني فان اصطلح الى خطه
جاز له ان يروي عنه وان ظن انه خطه كان له ان يروي عنه بحسب ظنه واما الاجازة
فهو ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عني من احاديثي واصحاب الحديث يجيز
ون له ان يروي عنه ويقول اخبرني فلان ولا يقول حدثني فالاولى ان قوله ذلك يجري في
العادة مجرى ان يقول ما صح من احاديثي فقد سمعته فاروه عني فظاهر الاجازة هي
اباحة الشيخ التحدث عنه من غير ان حدث وقد بينا ان ذلك اباحة الكذب فان قيل انه
في العادة يجري مجرى ان يقول له ما صح من احاديثي فقد سمعته فان حكمه حكم المناولة

باب في قول الصحابي امرنا بكذا ما حكمه

ينبغي ان نذكر اولا من الصحابي وما طريقنا الى معرفة كونه صحابيا ثم نتكلم في مسائل اما
الصحابي فانه يجتمع فيه امران احدهما ان يطيل مجالسته عليه السلام ولهذا لا
يسمى من رآه من الوافدين وغيرهم ممن لم يطل المكث عنده انه صحابي والثاني ان يطيل
المكث عنده للاتباع له والاخذ عنه ولهذا لا يوصف من اطال المكث عند العالم ولم
يقصد الاتباع له بانه من اصحابه واما طريقنا الى معرفة كونه صحابيا فطريقان
احدهما يقتضي العلم وهو الخبر المتواتر بانه صحب النبي عليه السلام على جهة التبع
له والثاني يقتضي الظن وهو خبر الثقة انه صحبه اما هو او غيره واذ قد عرفنا

اذا

ابا هريرة كان يقتصر على الثلث وقال ابو الحسين البصري الى ظاهر الخبر اولى وقال بعضهم ان كان
تأويل الراوي خلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان هو احد محتملي الظاهر
رجع الى تأويله وهو ظاهر مذهب الشافعي ولهذا حمل رواية ابن عمر في حديث الافتراق
على الافتراق بالابدان لانه مذهب ابن عمر وقال قاضي القضاة ان لم يكن لمذهب الراوي وتأ
ويله وجه الا انه علم من قصد النبي عليه السلام ذلك ضرورة وجب المصير اليه وان لم
نعلم ذلك وجوزنا ان يكون صار اليه لنص او قياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى
ما ذهب اليه صير اليه والا لم يصر اليه وهذا صحيح وكذلك اذا لم يكن له وجه الا انه
صار الى ذلك التأويل عن النبي عليه السلام قال قاضي القضاة فان كان الخبر مجملا وبينه الرا
وي وكان بيانه اولى فالحجة الى الحسن ان الخبر حجة وقول الراوي ليس بحجة ولم يجز
العدول عنها اليه والله الموفق اما اذا خص الخبر تخصيص النبي عليه السلام
وانما يستدل بمذهب الراوي على تخصيصه بشرط الشان انه اذا لم نجد فيما نعرفه من
النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضي ذلك التخصيص ولا يخلو اما ان يكون قاله لشهوة
او لانه اضطر الى ذلك من قصده عليه السلام او لنص محتمل او لنص جلي لا مساغ للاجتهاد
فيه والظاهر من دينه يمنع من ان يكون ذهب الى ذلك لشهوة ولو ذهب اليه لحديث
محتمل لوجب ان ينقله لجواز ان يكون اجتهاده غير اجتهاده ولم يبق الا الو
جهان الاخيران فان قيل فلم لم ينقل قصد النبي عليه السلام قيل له لما ثبت
ان دينه يجري مجرى نقل النص فان قيل افما يجوز ان يكون قد توهم من قصد النبي
عليه السلام ما لا اصل له وظن انه علم ذلك قيل له الظاهر من علمه ودينه يقتضي خلاف
ما ذكرتم كما ان الظاهر من رواية الضابط المتيقظ انه لم يخطئ سمعه وان جاز خلاف ذلك

باب في الاخبار المتعارضة

اعلم ان الخبرين اذا تعارضا فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوما والا
خر مظنونا فان كانا معلومين فاما ان يكونا عامين من كل وجه او خاصين او احدهما
عام والاخر خاص او يكونا عامين من وجه خاصين من وجه فان كان احدهما خاصا والا
خر عاما بني العام على الخاص وان كانا خاصين او عامين وعرف التاريخ بينهما فقضى
نسخ المتأخر للمتقدم وان لم يعرف فان امكن الجمع بينهما فعل وان لم يمكن او امكن لكن الا
مة منعت منه علمنا ان التعبد فيهما هو النسخ عند من عرف التاريخ وعلينا الرجوع
الى موجب العقل ولا يجوز ترجيح احدهما على الآخر لما يرجع الى سنده لان ذلك يقتضي
قوة الظن بصدق احدهما وليس واحد منهما مظنونا ويجوز ان يقال انه يقوى الظن
باحدهما بما يرجع الى الحكم نحو الحظر والوجوب لان ذلك لا يقتضي قوة الظن بصدق
احدهما وانما يقوي التعبد به والتعبد عند التعارض يتبع الظن في شرائطه وان

بان يقل او اخذ منهما اخبر عما يفعلونه حكم ولم يرجح بكثرة المخبرين والجواب جعل
قاضي القضاة في الدرس ان قال ان رجح احدى الشهادتين على الاخرى بكثرة الشهود وغيره لم
يرجح بها قال لان الشهادة اصل بنفسها ولهذا اعتبر فيها لفظ مخصوص والاصل هو الترجيح
بقوة الظن لان الظن الضعيف مع الاقوى كالظن مع العلم وليس اذا لم تجر الشهادة على
هذا الاصل لا تجري غيره عليه وما خرج عن هذا الاصل لا يلحق به غيره عليه والذي هذا
هو الجواب اذا قاس الخبر على الفتوى وذكر قاضي القضاة في الشرح انه لو رجح الفتوى لكثرة
المفتين جاز واما الراجع الى نحو الفهم فاشياء منها ان يكون احد الراويين اشد تحريا والبر
ورعا لان الدين والتساهل مع ذلك يكون ابعد والظن لصدقه اقوى ومنها قوة الضبط
لان الخطا مع ذلك ابعد وقد يستدل على ضبطه بكونه اكثر اشتغالا بالحديث ونقله ما
يقع في حديثه من الخلل في اللفظ والمعنى ومنها ان يكون احدهما اكثر علما واشد بصيرة
واعرف بوجوهها فيما يتعلق بذلك الخبر وغيره وقد يستدل بذلك ايضا على قوة ضبطه ويكون
ثقة او اكثر عقلا واشد تيقظا ولان الخطا مع كون الراوي افقه ابعد هذا اذا نقل الحديث
بالمعنى واما اذا نقل اللفظ فالفقه وغيره سواء ومنها ان يكون طريق احد الراويين
اقوى وذلك كان يروي ما يعلم فيه الاشتباه واللبس كان يروى انه شاهد زيدا
يعتد في وقت السحر والاخر يروى انه شاهده في وقت الظهر بالبصرة فان طريق هذا
اظهر والاشتباه على الاول اكثر ولجواز ان يكون احد الرائين اشتبه عليه ثُمَّ لما رواه فكون
طريقه اظهر ولهذا رجع السلف الى ازواج النبي عليه السلام في احكام الجنابة ورجح
الشافعي رواية ابي رافع على رواية ابن عباس في تزوج ميمونة لان ابا رافع كان السفير
في ذلك وكان اعرف بالقصة ويجوز ان يسمع الخبر احدهما ويسنده الاخر ولم يرجح بذلك
الاكثر ورجح به عيسى بن ابان قال لان الراوي لا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله ولانه
يحسن من الراوي ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله مع الظن فيحسن منه مع العلم
فمن ابن ان ظن المرسل اكثر من ظن المسند المعارض قال ان المرسل اذا ارسل الحديث فاما
حدث عن جماعة فحسنه يكون مرسله اقوى لاجل الكثرة وقد رجح قوم بكون الراوي من
اكابر السلف وكونه اقدم هجرة وهذا انما يرجح به من حيث كان من هذا حاله اعرف
باحوال النبي عليه السلم واشد خبرة به ورجح قوم بالحرية والذكورة اما الحرية فلا
تاثير لها في قوة الظن واما الذكورة فان كان الضبط معها اقوى وقع بها الترجيح وكل
ذلك داخل فيما تقدم واما الترجيح الراجع الى متن الحديث فضربان احدهما راجع الى
لفظه والثاني لا يرجع الى لفظه اما الاول فان يكون في احدهما اختلال في اللفظ
والمعنى ويكون الاخر سليما منه فيقوى الظن لبعده عن الخطا والسهو فاذ قيل

الامر دونه فالعمل على القضاة ولا
مع عدول الراوي عن رسول الله عليه السلام

عيان

فيجب العقل فروي خبران في وجوبه واباحته ونقول ان وجوبه واباحته شرعيان والاباحة
نفي للوجوب والجواب ان خبر الاباحة يقتضي نفي الوجوب وانه موافق لحكم
العقل لانه قد اقتضى القبح والقبح يمنع من الوجوب وخبر الاباحة لا يعارض خبر الوجوب
في نفي القبح لانهما يقتضيان القبح ولا يعارضه في اثبات الحسن لان الواجب حسن وانما يعا
رضه في نفي الوجوب وانه حكم العقل فيكون المثبت للوجوب اولى لانه الناقل من حكم
العقل ومنها ان يكون احد الخبرين قد يؤدي الى اسقاطه ويجوز ان يكون احد الخبرين
يقتضي اثبات حد والآخر نفيه ورجح بعضهم المسقط للحد لانه يسقط بالشبهات و
تعارض الخبرين شبهة فتعارض الخبرين يكون شبهة في اسقاطه وقاضي القضاة يقول هما
سيان لان الشبهة انما تؤثر في اسقاط الحد عن الاعيان لا عن جملة الشريعة ولقائل ان
يقول اذا كان الحد يسقط بتعارض الخبرين في الجملة ولم يعلم له ثبوت اولى ومنها
ان يكون حكم احد الخبرين اذا كان يجوز ان يثبت احدهما الحرية والآخر الرق ذكر قاضي القضاة في
الشرح انهما سيان ورجح غيره المثبت للحرية لانه لا يعترضها من الاسباب المبطلة ما يعترض
الرق ولا يبطل الحرية بعد ثبوتها كما يبطل الرق بعد ثبوته فكانت الحرية اقوى ومنها ان
يكون حكم احدهما احوط او يكون حكمهما فيجوز ان يكون حكم احدهما الحظر والآخر الا
باحة وهذا وان كان احدهما يفيد الحكم العقلي والآخر ناقلا عنه فالناقل اولى ولانه
لا يمنع من النظر في ان الحظر هل هو وجه يرجح فان قيل ان الاباحة والحظر قد يكونان
شرعيين اذا كان حكم العقل الوجوب قيل له بل الحاظر هو الناقل عن حكم العقل
الذي هو الوجوب ولا يعارضه في هذا الوجه خبر الاباحة فاما ان الحظر جهة ترجيح
فينبغي ان نجري القول فيه فنقول ليس يخلو الخبران الحاظر والمبيح اما ان يكون لاحدهما حكم باق
او لا يكون له حكم باق وان كان له ذلك فاما ان نعلم بقاء ذلك الحكم بعد الخبرين او نعلم
بعدمه فان علم بقاؤه بان يجمع الامة على حكم لاحد الخبرين دل ذلك على ثبوت الخبر وبقا
به لانه لو لم يكن كذلك لم يثبت حكمه وان كان نعلم بقاءه بعد الخبر فانه لا يدل على
ثبوت الخبر وصحته فلا يكون ذلك الخبر اولى من غيره نحو ما روي انه سئل عن مس الذكر فقال
الوضوء فقال وهل هو الا بضعة منك ويكون الذكر بضعة من الانسان وان كان باقيا الا
انه نعلم بعد الخبر ولا يدل على بقاء الخبر واما اذا لم يكن لاحدهما حكم باق فقال ابو الحسن
الحاظر اولى وقال ابو هاشم وعيسى بن ابان يطرحان ويرجع الى غيرهما من الادلة او
الى حكم العقل ودليلهما انا قد علمنا تقدم احد الخبرين على الآخر واذا لم نعلم ايهما
هو المتقدم جوزنا في كل واحد منهما ان يكون هو الناسخ فيجب العمل به ولا يمكن
استعمالهما وليس لاحدهما اولى من الآخر فصار كعقدين على امراة اذا لم نعلم
تقدم احدهما على الآخر وكالغرقى اذا لم يعلم تقدم موت احدهم فانه يبطل حكم
الارث فان قيل فهلا عملوا على حكم العقل لجواز ان يكون هو

الشبهة بعد ورود الخبرين فلا يسقط بمعارض

لما رآه من الندب والنص عليه ونحو ان يكون الفعلان متصرفين في الملك فعند كل واحد منهما الملك
بحكم الندب وليس كذلك الحظر والاباحة فتقابل الخبران فيهما فبان الفرق بينهما

الكلام في القياس والاجتهاد

باب الامارات واحكامها

اعلم ان الامارة هي ما النظر الصحيح فيها يفضي الى الظن وبهذا يفارق الدلالة لان الدلالة هي ما النظر
الصحيح فيها يفضي الى العلم والمتكلمون يسمون ما هذه سبيله الامارات عقلية كانت او
شرعية والفقهاء يسمون الامارات الشرعية كخبر الواحد والقياس ادلة ولا يسمون الامارات
العقلية ادلة كالامارات على القبلة وعلى قيم المتلفات والكلام في ذلك كلام في عبارة
فلا طائل في الاشتغال به واما قسمة الامارات فقد ذكر في ذلك وجوه منها ما
حكي عن ابي الحسن قال الادلة الشرعية التي ليست بنص ولا ظاهر منها ما يسمى قياسا
ومنها ما يسمى دليلا على صحة العلة نحو ما ان يستدل به على الكيل اولى بان يكون علة
ومنها ما يسمى دليلا على صحة العلة نحو ما ان يستدل به على ان الكيل
الربا من الطعم ومنها ما يسمى دليلا على ان مراد الله تعالى يتعلق الكفارة بالجماع في
على موضع الحكم وذلك نحو ما دل على ان مراد الله تعالى يتعلق الكفارة بالجماع في
الصوم هو ان تعلقها بهتك صوم رمضان مع ضرب من المأثم وهذا هو الاشبه الا ان
على موضع الحكم ومنها ما يسمى دلالة على مراد الله تعالى بالخطاب المستدل
وذلك نحو ما ان يستدل به على ان مراد الله تعالى بالاقراء هي الحيض قال ابو الحسن هذا
ماله اصل معين واما ما لا اصل له معين فنحو ما يتوصل به الى قيم المتلفات وقسم يعني
بالاصل معنى ما يقع الرد اليه لان كثيرا من هذه الاقسام ليس له اصل يقع الرد اليه وانما
اراد بالاصل ما له طريقة يسار اليها قال قاضي القضاة كان ينبغي ان يذكر فيها الاستحسان
واجاب بان الاستحسان اما ان يكون عدولا عن قياس الى نص وليس غرضه ذكر النصوص هنا
وقال القاضي كان ينبغي ان يذكر فيها ما يختص به اصحاب ابي حنيفة من ان العبادة اذا لم
تفسد مع عدم الصفة فاولى ان لا تفسد مع وقوع تلك الصفة على وجه الفساد
ولابي الحسن ان يقول هذا داخل في جملة القياس لان العبادة التي اسقط عنها
الصفة والتي وقعت الصفة فيها على وجه الفساد قد اشتركا في ان كل واحدة
منهما لم تحصل تلك الصفة على وجه الصحة وقال القاضي كان ينبغي ان يذكر استدلالهم
على ان انكشاف ربع الساق يفسد الصلوة لان انكشاف الكل انما يفسدها لان المصلي
جملته يرى ربعه ولابي الحسن ان يقول هذا داخل في جملة القياس لانه قد علم ان
العلة المفسدة للصلوة اذا انكشف الكل هو ان الكل رؤية ربعه وهذا حاصل في
انكشاف الربع والجمع بينهما قياس وحكي عن الشافعي انه قال ان ادلة الشرع ضربان
مستنبطة وغير مستنبطة فغير المستنبطة ما طريقه خطاب الله تعالى

على جهة القبلة والحكم هو وجوب التوجه وهو سمعي وفي الحقيقة حكمها كون القبلة
في تلك الجهة ثم يتبع ذلك وجوب التوجه الا ان ذلك لا يخرج التوجه من ان يكون من
حكم الامارة على بعض الوجوه. واما الامارة السمعية فهي التي يحتاج في كونها
امارة الى سمع وليس يخلو اما ان يكون حكمها عقليا او سمعيا ولا يجوز ان يكون عقليا
لان العقل سابق للسمع وطريق الشيء لا يجوز ان يتأخر عنه واما التي حكمها سمعي فنحو
كون المسجد امارة فاصلة بين الحالة التي يجوز للامام اذا احدث ان يستخلف وبين الحالة
التي لا يجوز له ذلك فيها من حيث ان المسجد يبنى لصلاة واحدة فكان ذلك صفة الواحدة بهذا
الاعتبار انما نعلم بالسمع والحكم المتعلق به سمعي فان قيل ولم قلتم ان ما لا
يخلص فيه طريقة معينة انه لا بد فيه من امارة قيل له لان الله تعالى كلفنا ان نجتهد
في ذلك والاجتهاد فيه لا بد من ان يتعلق بطريقة اما دلالة او امارة فاذا لم يكن فيه دلالة
فلا بد من امارة. واعلم ان الامارة لا بد من ان يكون لها تعلق بما هو امارة فيه لولا ذلك
لم يكن بان تكون امارة عليه اولى من ان لا تكون امارة عليه او بان تكون امارة على غيره والتعلق
في ذلك ضربان احدهما ان تكون الامارة مؤثرة فيه في الاكثر مثاله من العقليات
الغيم الرطب في زمان الشتاء لانه كالمؤثر في المطر وهو امارة عليه وكذلك الاسلام
فانه كالمؤثر في تجنب الكذب وهو امارة عليه ومثاله من الشرعيات وجود
علة الاصل في الفرع فانه طريقنا الى حكمه اذا دل الدليل على وجوب القياس والثاني
ان يكون مدلول الامارة كالمؤثر فيها ولولاه لما ثبتت الامارة مثاله من العقليات
ان نعلم في دار مريضا قد اشفى ثم نسمع الصراخ من داره فان ذلك امارة على موته ولولا
موته لم يكن الصراخ في داره وان جاز ان يكون سبب حدوثه غير موته ومثاله من
الشرعيات ثبوت الحكم في الاصل عند صفة وانتفاؤه عند انتفائها فان ذلك امارة
لكون تلك الصفة علة الحكم في الاصل لان ذلك طريقنا الى انها علة الحكم فاذا لم يكن
دلالة فلا بد من ان يكون امارة ولولا انها علة الحكم لم يحصل هذه الامارة وهو ثبوت
الحكم عند ثبوتها وانتفاؤه عند انتفائها واذا ثبت انها علة الحكم في الاصل صار
امارة على ثبوت الحكم في الفرع

باب حد القياس

اختلف الناس في حد القياس فحده بعضهم بانه التشبيه فلزمه ان من قال ان الارز يشبه البر
في الصلابة ان يكون قايسا واذا اشبهه الله تعالى من غير ان يكون قايسا وحده ابو هاشم
بانه حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه فان اراد لشبه بينهما فصحيح لانه يخرج
المصرح به وان لم يرد ذلك لم يصح لان من اجرى حكم الشيء على غيره لا لشبه بينهما
فانه يكون مثبتا للحكم غير قايس وحده قاضي القضاة بانه حمل الشيء على الشيء
في بعض احكامه لضرب من التشبيه واظهر من هذا انه تحصيل حكم الاصل في الفرع
لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقد دخل في ذلك الجمع بين الشيئين

فنظره يتعلق بالحكم وبالعلة بشرطها او وجدت العلة في الارز فيشبهها الحكم ولو علم تحريم
البر متفاضلا ضرورة او بدليل عقلي لامكنه قياس الارز عليه فاذا لم يعلم ذلك احتاج الى
الاستدلال بالخبر ليعرف حكم البر فهذه الجملة لا بد منها ولا خلاف فيها واما الكلام في
الثاني فوصف الخبر الدال على تحريم بيع البر متفاضلا بانه اصل لتحريم بيع الارز صحيح لان حكم الارز
يتفرع عليه من حيث دل الخبر على حكم ما يتفرع حكم الارز عليه واما وصف البر بانه
اصل فمعناه ان حكم الارز يتفرع عليه والبر اصل الحكم لان الشيء اصل لصفته واما علمنا
ان حكم الارز يتفرع عليه لانا متى نظرنا في علة تحريم البر متفاضلا فظننا علته امكننا قياس
الارز عليه ولا يلزم على ذلك ان يكون البر اصلا قبل الشرع لانه انما يكون اصلا لحدوث حكم
الربا فيه وذلك غير موجود فيه قبل الشرع واذا كان لوصف البر بانه اصل وجه صحيح
لم يلم الفقهاء على وصفهم له بانه اصل واما الحكم فلوصفه بانه اصل وجه صحيح ايضا
لان حكم الارز يتفرع عليه من الوجه الذي بيناه فان قيل اليس لا يخلو ان يكون الزجر اما
اما ان يكون فعلنا البيع متفاضلا او اعتقادنا قبح ذلك فان كان فعلنا لزم الا يصح
القياس اذا لم نبعه متفاضلا وان كان اعتقادنا فاعتقادنا قبحه ليس بشيء يمكن
قياس الارز عليه قيل له لم تنكرون ان الاصل هو الخبر الدال على قبحه فان قيل فان من جعل الا
صل هو الحكم فليس الحكم عنده هو فعلنا ولا اعتقادنا بل هو قبح بيعه متفاضلا وذ
لك ليس هو مجرد فعلنا وليس هو اعتقادنا كما انهم يقيسون الكذب الذي فيه نفع على
الكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر وليس قبح الكذب هو فعلنا ولا اعتقادنا لقبحه
وليس يحتاج صحة القياس الى وجود بيع البر متفاضلا بل اذا علمنا انه لو وجد لكان قبيحا
لانه يمكن قياس الارز عليه كما انه لا يحتاج في قياس الكذب الذي فيه نفع على الكذب
العاري من نفع ودفع ضرر الى وجود الكذب بل التقدير في ذلك كاف ويدل هذا على ان قو
لهم او هو اعتقادنا لكونه حراما يقتضي ان الحرمة هو معتقد الاعتقاد والمعتقد يكون
غير الاعتقاد والفقهاء يقولون تحريم الفعل ويريدون به كونه حراما فصح ان لوصف كل
واحد من هذه الاشياء بانه اصل وجها صحيحا وان كان الاولى بذلك هو الحكم فاما
الفرع في القياس فهو عند المتكلمين هو الحكم الذي يطلب ثبوته بالتعليل وعند الفقهاء
هو الشيء الذي يثبت حكمه بالقياس او ما يتعدى اليه حكم غيره كالارز واما وصفوه
بانه فرع لان حكمه يتفرع على غيره والذي قاله المتكلمون اولى لان نفس الارز لا يتفرع
على غيره وانما المتفرع هو حكمه واما التشبيه فهو ما يشتبه له في اللسان من
الصفات سواء كان صفة ذاته او غير ذاته وقد يكون صفة لغيره حكما شرعيا او
عقليا وغرض الفقهاء من ذلك الحكم الشرعي واما العلة فقد قيل هو في الاصل
ما به يصير الشيء مشبها بالعرض كالحركة هو ما به يكون الشيء متحركا كالعرض ثم يستعمل

ان علة حرمة الخمر هي الشدة فقس عليها النبيذ وامتنع من تحريمها فانه يمكن من العلم بحرمة
النبيذ كما لو قال الله اعلم ان علة حرمة الخمر هي الشدة فقس عليها النبيذ واذا
جاز ورود الله تعالى به ذلك جاز ان يمكن من الحكم بالخبر بالقياس واما جواز التعبد به
فلان العقل يجوز الا يكون التعبد به مفسدة لانه ليس في العقل ما يقتضي كونه مفسدة
ولانه اذا جاز ان يكون العمل به مصلحة جاز ورود التعبد به فان العقل يجوز واما
ان المكلف عالم بما ذكرنا وانه سيثبت المكلف اذا اطلع في ذلك ظاهر فهذه جملة
شروط حسن التعبد في القياس الشرعي ويمكن ان يحصر الدلالة فيقتصر على ما شارع
فيه الخصم فيقال لا شبهة في حسن العمل بالقياس المعلوم علته فلو قبح العمل بالمظنون علته لكان وجه قبحه ما افترقا فيه وهو العمل بحسب الظن ولو كان ذلك وجه
قبح لما ورد به التكليف العقلي والسمعي اما العقلي فوجوب النهوض من تحت
حائط مائل يخشى سقوطه وان يجوز بالعقل الى النهوض والسلامة في القعود وقبح
السفر للربح مع ظن الخسران الى غير ذلك واما السمعي فهو وجوب الحكم عند ظن صدق
الشهود ووجوب التوجه الى جهة عند ظن القبلة فيها الى غير ذلك واحتج
المخالف باشياء منها انه لو حسن التعبد بالقياس في الفروع مع انها مصالح
لحسن ايضا في اصول الشرع مع انها مصالح والجواب ان الزمنا الخصم جواز
التعبد بقياس حرمة شيء الى غيره اصلا لا على اصل قد نص على حرمة الربا فيه فانا نلتزم
ذلك ونقول حرمة الربا حسنة فرع لا اصلا وان الزمنا قياس الفرع لا على شيء فقد الزمنا
ما لا نعقل لان المعقول من القياس هو قياس شيء على شيء فيقال ولم اذا جاز قياس شيء على
شيء جاز ما لا تصور من قياس شيء على شيء ومنها ان الشرعيات مصالح فلو جاز
اثباتها بالامارة مع انه يخطي جاز ان يخبر عن كون زيد في الدار اذا ظننا الامارة كونه
فيها مع ان الظن يخطي ويصيب والجواب حتى واصحى القضاة عن ابي عبد الله
انه سوى بينهما فقال انه لا يجوز ان يظن شبه الفرع بالاصل لامارة فتعبدنا الله تعالى
بان ينقل عن الظن الى العلم بالحاق الفرع به في حكمه جاز ان يظن كون زيد في الدار لامارة
فيتعبدنا بالانتقال عن الظن الى القطع بكونه فيها والخبر عن كونه فيها ولقائل ان
يقول انه ما سوى بينهما لانه يظهر الامارة الدالة على كون زيد في الدار الامارة الدالة
على شبه الفرع بالاصل وحين لا ينتقل من ظن شبهه به الى القطع على ذلك فلهذا قال
انا ننتقل عن ظن كون زيد في الدار الى القطع بكونه فيها كما نفعل مثله في القياس
وهو لا نعتقد ذلك في القياس وانما قال جاز مع ان الامارة قد تخطي وتصيب ان
نستقر بها الحال في ذلك انها على كون زيد في الدار جاز في الاحيان مع انه

حكم الاصل وانما استخرجنا منه علته وقسنا عليه الفرع وهذا هو الذي يأباه وله ان يقول انه ليس في النصوص ذكر لاحكام الفروع ولو قلنا انها تعلم بالنصوص لانه يحتاج فيها الى النصوص جاز ان يقال ان العلم المكتسب يعلم بالادراك لانه لابد فيه من ادراك ومنها وهو ان القياس فعليا ولا يجوز التوصل الى المصالح الفعليا والحوادث ان القياس لابد فيه من نظر واستدلال ويجوز ان يتوصل الى المصالح بالنظر كما يتوصل اليها بالنظر في النصوص وفي الجملة ان كل ظن وعلم مكتسب فانا لا نتوصل اليه الا بالنظر وهو فعلنا ومنها ان جلي الاحكام الشرعية لا تعرف الا بالنصوص فكذلك الخفية الا ان كل ما عرف جليه بطريق لم يعرف خفيه الا بذلك الطريق كما في المدركات والحوادث ولم اذا وجب ذلك في المدركات وجب مثله في غيره اليس ما عدا الشرعيات يعلم جليه بالادراك والضرورة وخفيها بالاستدلال وجلي الشرعيات يعرف بالنصوص الجلية وخفيها بالخفية وليس الزعفران الواقع في الماء يعرف بالمشاهدة وقليله يعرف من شاهده ووقعه فيه فان قيل اليس يستند ذلك الى الادراك قيل له وكذلك احكام الفروع تستند الى احكام النصوص ومنها ان الشرعيات لو كانت لها علل لكانت كالعلل العقلية فكان يستحيل انفكاكها من احكامها الا ترى ان الحركة يستحيل وجودها وليس الجسم متحركا وفي ذلك ثبوت احكام الشرع قبل الشرع والجواب انهم جمعوا بين الموضعين من غير جامع وايضا فانا عقلنا الحركة تحرك الجسم فلذا استحال وجوده من دون تحرك الجسم لان معنى كونه متحركة هو انه متحرك وان عقلنا الحركة معنى ما يقوله اصحابنا فانما وجب فيه ذلك لانه ذات توجب كون الجسم متحركا من غير شرط لانها لو وجبت من دون ايجاب لما انفصل وجودها من عدمها وليس كذلك العلل الشرعية لانها اما ان تكون وجه المصلحة او امارة تصحبها وجه المصلحة ومعلوم ان وجه المصلحة يقتضي المصلحة بشرط مخصوص في زمان دون العصر ولهذا اختلف شرائع الانبياء وجاز نسخ العبادات فلم يمنع ان يكون بشرط كون وجه المصلحة غير ثابت قبل الشرع ولا يوجب المصلحة وان كانت امارة تصحبها وجه المصلحة ولان وجه المصلحة يوثر في المصلحة في زمان دون زمان جاز فيما ادل على وجه المصلحة ان يدل عليه في زمان دون زمان فان قيل فيما ذكرتم مسئلة تعليق الحكم بالعلة فشرط له يتعلق النبي عليه السلم بها اصلا او يثبتها كما يعلم تعليق الحكم بالاسم بتعليقه عليه السلم الحكم به وان لم يتعلق قبل الشرع ومنها ان العمل بالنص في حكم الحادثة كما لا يجوز ان يتعبدنا الله تعالى بالقياس ومخالفته نص معين ولذلك في مخالفة العقل ومامن حادثة الا وللعقل

ظنه ضارا اذا كان عن امارة وكذا نعرف حسن ذلك في العقل فقد تعرفه الصبيان كحمل المشاق لاجل
السهو والاحسان او الظن من غير امارة وقبح الاقدام على الفعل مع الشك في مضرته الا بعد
البحث ومتى اقدم من غير بحث ذمه العقلاء وليس كذلك اذا ظن ارتفاع المضرة لامارة صحيحة
واما اذا شك في قبح الفعل كالشك في كون الخبر كذبا فانه يقبح منه فقد عمل على الشك
ومتى واذا شك في الحدث بعد تيقن الطهارة فمالك عمل على الشك فاوجب الطهارة
وغيره عمل على التيقن ولكل واحد منهما وجه في التعبد فقد جاز العمل على الشك في بعض
الوجوه ومنها انه لو جاز التعبد بالقياس الشرعي لكان على علته امارة ولا امارة
عليها لان الامارة على ذلك اما النص او العادات وليس ههنا في قياس علته وامارته
منصوص عليهما واحكام الشرع لا تثبت بالعادات فتكون الدالة على امارتها وعلتها
العادات والجواب ولم لا يجوز ان يكون الطريق الى ذلك سنة الشرع وعادته
لان الشرع قد يدل بصريحه وقد يدل بتنبيهه كان نعلم ثبوت الحكم عند صفة وانتفاءه
عند انتفائها فنعلق على ظننا انها علة الحكم او تكون الصفة موثرة في جنس ذلك الحكم
كتأثير البلوغ المؤثر في رفع الحجر عن المال فاولى ان يرفع الحجر في النكاح ولا شبهة في حصول
الظن عند هذه الامارات ٥

باب في انه كان يجوز من جهة العقل ان يتعبد الله تعالى الانبياء

بالقياس والاجتهاد اما الاجتهاد بمعنى الاستدلال بخطاب الله تعالى على مراده
فلا شبهة في ان ذلك جائز في النبي واما الاجتهاد في الامارات الشرعية فان كانت اخبار
الآحاد لم يتأت ذلك في النبي واما الامارات التي يجمع بها قياس الفروع والاصول فيجوز
ان يكون متعبدا فيها بالاجتهاد لانه لا يمتنع ان يكون مصلحته ان يعمل باجتهاده في الفر
وع كما جاز في غيره فان قيل ان اجتهاد النبي عليه السلام خص بوجه قبيح لانه ينفر
عنه من وجهين احدهما انه يوهم انه يثبت الاحكام من نفسه والثاني انه اذا اثبت الا
حكام باجتهاده كان للعالم ان يخالفه ولجاز ان يخير العامي في الرجوع الى غيره
والجواب اما الاول فالمجتهد يعتقد انه توصل الى الاحكام التي شرعها الله تعالى
باجتهاده فاي تنفير في ذلك واما الثاني فلا يجوز للعالم والعامي ان يخالفه كما لا
يجوز لهما مخالفة الاجماع فان قيل لو وجب على غيره الاخذ بقوله والقطع
عليه لوجب ذلك لمكان ثبوته وهذا يقتضي ان يقطع هو على قول نفسه وهذا يخرج
قوله من ان يكون من جملة الاجتهاد المفضي الى الظن قيل له اجاب قاضي القضاة
عن ذلك بان كونه نبيا يكون دلالة لغيره على القطع ولا يكون دلالة لنفسه على القطع
وهذا القبح لانه لا يجوز ان يدل الدليل قطعا دون مكلف مع اشتراكهما في العلم بشرا
ئطه وليس يعلم غيره من شرائط الاستدلال بكونه مصيبا قطعا ما لا يعلمه النبي والحق
ان يقول في ذلك انه اذا كان الله تعالى كلف المجتهد الحكم باشبه الا
مارتين

ان مصلحتنا العمل على اجتهاده

باب في انه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات

ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص اما التعبد بالنصوص فلانه قد كان يجوز ان ينص
الله تعالى على احكام الافعال على الجملة ويربط بعضها ببعض فيها بجواز ان ينص على حرمة
الربا في كل موزون فيدخل في ذلك البطيخ موزون واما التعبد بالقياس في جميعها فلا
يجوز لان المعقول من القياس هو قياس شي على غيره وغير الشرعيات هي العقليات ولا
يصح قياسها على اصول عقلية باعتبار وجه وجوبها وحسنها او باعتبار امارات
عقلية مستندة الى العادات اما الاول فلان الذي في العقل لوجوب الصلوة شرو
طها وصفاتها اصلا نعلم وجه وجوبه فيصح قياسها عليه واما الامارات المستخرجة
بالعادات فانها لا تدل على وجوب ولا حظر وانما تدل على حظر وحوادث فامارة
النظر او مقدار شي فهم المتلفات وليس وجوب الصلوة لصفاتها من هذين ولان امارات
العادات لو دلت على وجوب الصلوة لخرجت من ان تكون شرعية ولصارت معروفة
بالعادة

باب في انا متعبدون بالقياس

عوض

اعلم ان نفاة القياس منهم من قال ان الله تعالى ما تعبدنا في الحوادث الشرعية بالقياس ومنهم من قال
تعبدنا بذلك واختلف الاولون فمنهم من قال ان السمع قد ورد بالمنع منه ومنهم من قال
لم يرد بالمنع منه ولا بالتعبد به واختلف من قال بالتعبد به فمنهم من قال العقل والسمع يدل
على التعبد به ومنهم من قال بل السمع فقط والذي يبين ان العقل يدل على التعبد به انا
نعني بان العقل يدل على ذلك هو انا اذا ظننا لامارة شرعية علة حكم الاصل وعلمنا
بالعقل ثبوت تلك العلة في شي فان العقل يوجب قياس ذلك الشي على ذلك الاصل بتلك العلة
اما قيام امارة شرعية على علة حكم الاصل فيجوز العلم ان قبح شرب الخمر ثبت عند
شربها وينتفي بانتفاء شربها فصار ذلك امارة للنظر على ان شدتها هي علة حرمتها ومعلوم
وجود الشدة في النبيذ وانما قلنا ان العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر لان العقل
يقتضي قبح ما ظننا فيه امارة المضرة وامارة التحريم هي امارة المضرة الا ترى انه
يقتضي قبح الجلوس تحت حائط مائل لامارة المضرة فان قيل ان العقل يقتضي
حسن شرب النبيذ اذا انفرد فلا يجوز الانتقال عن ذلك لامارة تخطي وتصيب قيل
له قد ثبت مثله في الجلوس تحت الحائط لان العقل يقتضي اباحة الجلوس في الاصل تحت
الاشياء وعند ذلك الامارة تخطي وتصيب فان قيل ان العقل يقتضي اباحة الجلوس
بشرط الا يكون فيه امارة المضرة قيل له فكذلك العقل يقتضي اباحة شرب النبيذ بشرط

قيل له قد بينا ان العادة والديانة توجبان في النص التعليل والعادة في التعليل الا يصرح به
تارة وينبه عليه اخرى فان قيل فهلا صرحوا بالعلة ليعلموا ان ذلك عذرهم ويمكنوا غيرهم
من الاحتجاج به قيل لهم انهم قد يلجئوا الى ذلك بالتسمية فاستغنوا عن التصريح وا
نما قلنا انه لم يكن منهم نكير لانه لو كان لنقل وظهر وانما قلنا ان ما قالوه من غير نكير فهو
حق لانه لو كان منكرا لكان انكاره واجبا ولا يجوز ان يتفقوا على ترك الواجب وليس لاحد
ان يقول انما لم ينكروه لانه كان صغيرا لانه ليس في معاصي غير الانبياء ما يقطع عليه
انه صغير وعلى ان الصغير يجب انكاره كالكبير ومما اختلفوا فيه وسلكوه لعدة مسألة
الجد قال ابن عباس اما يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ولم يذ
هب الى ان الجد يسمى ابا لانه مع تقدمه في العربية لا يجوز ان يخفى عليه ان الجد لا يسمى
ابا على الحقيقة وظهر انه يصح ان ينفى عنه اسم الاب فيقال انه ليس بابي فلان وانما هو
جده وانما اراد انه بمنزلة الاب كما ان ابن الابن بمنزلة الابن في ان كل واحد منهما يدلي
الى الميت بواسطة وانه لا فرق في الولادة والقرب بهما من العلو والسفل وعن علي وزيد
انهما شبهاهما بغصني شجرة وجدولي نهر وعنيا بذلك قربهما من الميت لم يشركا
بينهما في الميراث فان قيل ومن اين صحة هذه التسمية عنهم قيل له ان من يعرفنا
وفهم نقل هذه التشبيهات واذا كان احدهما معلوما فكذلك الاخر وسبيل ذلك ان المعلم
مس من الحال العلم بحروبها وبالكاين فيها وليلها وبمن حضرها وانما الخاص على حد
بها العصر اهل العصر ولو علموا ان الاقران بينهما وبعد نصرهم لجحدوها وعلى انهم لو لم
يشبهوهما بما ذكرنا لاحتجوا بغير ذلك من نص اما مجمل او مفصل وكان لا يسلم ذلك
مع اهتمام النقلة باحوالهم وكيف يجوز ان ينقل ما جرى بينهم ويغفل ما لم يجر ذلك
بينهم فان قيل ان تشبيههما بغصني شجرة وجدولي نهر ليس فيه على عرفا بذلك
قربهما من الميت لم يورثاهما انما يعتبر في التسريح من ان المشترك في القرب مشترك ان
في الميراث وان الاقرب اولى بالميراث قيل له ان الابعد قد يرث مع الاقرب
كابن الابن الى ارفع منازل يرث مع بنت الابن وابن ابن العم مع بنت العم وهما ابعد
منهما وعلى انهم من قاسم الجد ما كانت المقاسمة خيرا له من الثلث ولم ينقصه
من الثلث تشبها له بالام فانهما لما كانا لهما ولادة لم ينقصهما من الثلث فاولى الا
ينقص الجد من الثلث مع ما له من الولادة والتعصيب ومنهم من قاسم به ما كانت
المقاسمة خيرا له من السدس ولم ينقصه من السدس تشبيها له بالجدة ام الام لان لكل
واحد منهما ولادة بواسطة فان قيل فلما اعتبروا السدس كان رجلا روى عن النبي
عليه السلام انه جعل للجد السدس فقال له عمر مع من فقال لا ادري فقال له لا دريت
لا ادري بذلك على انه عليه السلام جعل له السدس في حال دون حال وانه نسي ذلك

لانه اذا كان الذين ذموا الراي هم الذين قالوا انه وجب صرف الذم الى الراي مع وجود
النص او من دون طلب النص على ان قول ابي بكر هو في تفسير القران ولعمري لا تجوز
تفسيره الا على عرف اللغة او على ما سمع من رسول الله عليه السلم وقول عمر اجرا
كم انما هو ذم للجراة وترك التثبت وليس بذم للراي وقوله الثاني ذم للعدول الى
الراي قبل طلب الاحاديث وحفظ ما وجد منها وقول علي عليه السلم من اراد ان
يقحم ذم للراي الذي لا يستند الى الكتاب او السنة بل هو قول بادي ما يسنح من غير استقصا
في النظر في الامارات الصحيحة وقول ابن مسعود ذم للراي قبل طلب النصوص والنظر
فيها وقول علي لو كان الدين بالراي اراد به لو كان الدين جميعه بالقياس وكانما اراد ان ليس
ان جميع السنن ما ورد فوافقه لراي الانسان فمن ذلك المسح على الخف دليل
انه روي عن النبي عليه السلم انه قال لمعاذ لما بعثه الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله قال
فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي وعنه عليه السلم انه قال
لمعاذ ولابي موسى الاشعري وقد انفذهما الى اليمن بم تقضيان قالا ان لم نجد الحكم في السنة
قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الصواب عملنا به وقال عليه السلم لابن مسعود اقض
بكتاب الله والسنة ان وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما اجتهد رايك وقال لعمر وقد
سأله عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته وقال للخثعمية وقد سالته
عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين اكنت تقضيه قالت نعم قال فدين الله احق ان
يقضى وخبر معاذ وان قيل انه مرسل فانه رواه جماعة من اهل حمص عن معاذ ويدل عليه
تلقي الامة بالقبول فمن محتج به ومن متاول له والاستدلال به انه عليه السلم
صوبه في قوله اجتهد رايي ان لم اجد الحكم في الكتاب وعلمنا ان ذلك لا يسوغ الا في الحكم
بالكتاب والسنة فان قيل انه عنى انه يجتهد رايه في الاستدلال بالخفي من النصوص
قيل له ان قوله عليه السلم فان لم تجده مطلق في نفي الوجدان في خفي النصوص
وجليها وعلى انه لا يقال لمن استدل بالخفي من النصوص انه اجتهد رايه فان قيل انه
عنى انه اجتهد في طلب الحكم في الكتاب والسنة قيل ان الطالب للحكم لا يوصف
بانه اجتهد رايه وانما يقال انه مجتهد في الطلب وعلى ان قوله عليه السلم فان لم
تجده نص في نفي الوجدان المسوغ للاجتهاد عن الكتاب والسنة وذلك لا يكون
الا وقد استوفى الطلب فان قيل الطعون على خبر معاذ قيل له لا وما
استدل به على صحته من احتجاج بعضهم وتاويل البعض له يدل على انه متفق على
صحته لانه لا يصح ان يكون انما لم ترده الامة لانها ما علمت بطلانه ولما امكن

بعضها وللتابعين بالتسليم

انه امرنا به دخل في جملة ما امرنا من طاعته وطاعة رسوله او يكون الاية خطابا
للمعاصرين للرسول عليه السلام بطاعة الله ورسوله فيما علموا ان فيه امرا فاذا
تنازعوا ردوه الى الله والرسول بان يسالوا عنه الرسول فان قيل ان قصر الاية
على المعاصرين تخصيص لها من غير دلالة قيل له ان ظاهر خطاب المواجهة
يقتضي ذلك وعلى انا وان تركنا الظاهر من هذا الوجه فانا نتمسك به من وجه اخر
لانا نحمل الاية على المجتهدين وغير المجتهدين وانتم تحملونها على المجتهدين فقط وانما
نمسك بظاهر دون ظاهر وانتم المستدلون دليل قوله تعالى ولو ردوه الى
الرسول والى اولي الامر منهم ~~ولو ردوه الى اولي الامر منهم~~ لعلمه الذين يستنبطونه
منهم والرد والاستنباط هو القياس قيل له ان الرد الى اولي الامر قد يكون بالا
ستفتا والاستنباط والاستنباط هو استخراج الحكم الباطن الى الظهور وقد
يكون ذلك بالقياس وغيره فعلى الطريق اشتراك في النصوص الخفية استنبط من هذه
النصين وعلى ان الاية واردة في الامن والخوف قال الله تعالى واذا جاءهم امر من الامن
او الخوف دليل وهو ان رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وآله انه قد ولد لي
[غلام] اسود فقال له الك ابل قال نعم فقال فيها جمل اورق قال نعم قال فانى ذلك قال
لعل عرقا نزع فقال عليه السلام لعل عرقا نزع والجواب ان هذه تنبيه على امارة
عقلية في حكم عقلي وليس ذلك من مسلمنا دليل عقلت الامة من قوله تعالى
ولا تقل لهما اف المنع من ضربهما وانما تعلم ذلك قياسا والجواب في الناس من قال
انه يعلم ذلك من فحوى اللفظ ولو علم قياسا فانما علم لانه يعلم من [illegible] لانه اذى
ولكون الاذى علة في ذلك هي علة معلومة غير مظنونة دليل اجمعت
الامة على قياس الزناة على ماعز في وجوب الرجم الجواب انه عقلت ذلك من
قصد النبي عليه السلام ضرورة او عقلت ذلك من قوله حكمي في الواحد حكمي في الجماعة
ولان كون الزنا علة في ذلك علة معلومة دليل وهو ان الله تعالى تعبدنا
بالنظر في الامارات على القبلة اذا اشتبهت واذا اخطأناها في جهتها لزمنا الصلاة اليها
وهذا التعبد الاستدلال بالامارات والعمل بحسبها والجواب وهو ان
في المخالفين من يوجب الصلاة عند اشتباه القبلة الى الجهات كلها ولا يوجب الاجتهاد
فيمنع هذا الموضع ومن يسلم التعبد بالاجتهاد في جهة القبلة يقول انه تعبد بالامارات
العقلية وانا لا انكر التعبد بها وانما انكر التعبد في الاحكام الشرعية بالامارات
الشرعية المظنونة وليس يجب اذا تعبد بذلك في موضع ان يتعبد به في موضع
اخر الا لجامع بينهما فان قيل اذا جاز ان يتعبد بها في موضع التعبد بها في موضع اخر

بينه جمع من الوضع

ح اذا جاز التعبد بالامارات
المظنونة في موضع

لحكمهم فيما لا القياس واحتج المخالف باشياء منها قوله تعالى لا تقدموا بين يدي
الله ورسوله ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقولوا لما تصف
السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام والقول بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله لانه حكم
بغير قولهما وقول على الله تعالى بما لا نعلم ووصف للشيء بانه حلال او حرام مع انا لا نامن كونها
كذبا وقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله فان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ما فرطنا في الكتاب من شيء اولم يكفهم
انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم والجواب ولم قلتم ان القياس هذا سبيله وما انكرتم
انا لا نكون بالحكم به متقدمين بين يدي الله ورسوله لانا نحكم بما امرنا به تعالى ولا قائلين
على الله ما لا نعلم ولم نقف ما ليس لنا به علم ولا واصفين بالكذب لان الدلالة القاطعة
على التعبد بالقياس امننا من ذلك واوجب ان الحكم به حكم بما انزل الله تعالى
وانه رد الى الله والى رسوله وداخل فيما بينه تعالى ومنها ما احتج به النظام وهو
ان الله تعالى لو كان وضع الشرع على انه يصح القياس لان الله تعالى جمع بين المفترق
وفرق بين المجتمع فاباح النظر الى شعر الامة الحسناء وحرمه الى شعر الحرة الشوهاء واو
جب الغسل من المني دون البول والمذي واوجب على الطاهر من الحيض قضاء الصوم دون
الصلاة وامثال ذلك ... عن ذلك ان القياس جمع بين الشيئين في الحكم او تفرق
بينهما لاشتراكهما في العلة او افتراقهما فيها دون الصورة ولم يبين النظام ان شعر
الامة والحرة قد اشتركا او افترقا في علة الحرمة او الاباحة حتى يكون تفرقة الشرع
بينهما مانعا من القياس وللنظام ان يقول ان غرضي ان وضع الشرع يدل على بطلان
عللكم لان الشرع لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر حكمه لعلم انما حرم ذلك
لخوف الفتنة وهذا حاصل في شعر الامة الحسناء ولكان ذلك من اقوى ما تذكرونه
من العلل في القياس فاذا كان الشرع يشهد على بطلان ذلك صح ما ذكرناه ونجيب
النظام بان الذي اراناه من امثاله امارات وقد نفى الشرع احكامها لما تدل على انها
ليست بادلة ولا تدل على انها ليست بامارات لانه ليس من شرط الامارات ان
تدل هي وامثالها على حكمها في كل حال بل قد يجوز ان يتخرم عنها حكمها
في بعض الاحوال الا ترى ان الغيم الرطب امارة على المطر في زمان الشتاء ثم لا يمتنع
من كونها امارة وجودنا غيما ارطب منه في صميم الشتاء وليس معه مطر فكذلك
ذلك هو في اماراتنا فان قال اني وجدت الشرع امارات ثم لا تتعلق بها احكام فلم يكن
امارات لان الامارات يجب ان يتعلق بها الحكم في الاغلب قيل له من ذلك
ولا يسلمه الله ومنها ان الرسول عليه السلام لو تعبدنا بالقياس لكان
القايسون لهم مطيعين

العقل ومسـ... ان الله تعالى لو نص على علة الحكم لم يجز القياس عليها وحجتـ
اذا لم ينص على العلة واستدلوا على ان القياس يجوز على العلة المنصوصة
بان الانسان اذا قال لوكيله اعتق عبدي زيدا لانه اسود لم يجز ان يعتق كل عبد له اسود
والجواب انهم يمنعون من القياس على العلة المنصوصة مع تعبد الله تعالى
بالقياس او من دون التعبد بالقياس وان قالوا بالاول كانوا منعوا من فعل ما تعبد
الله تعالى به لانه تعالى لو تعبدنا بالقياس لجاز ان يلحق المقايس ما نص على علته وان
قالوا بالثاني فسنبين القول فيه في الباب الذي يلي هذا الباب واما قول القائل
اعتق عبدي زيدا لانه اسود فسنجيء الجواب عنه في باب مفرد ٥

باب النص على علة الحكم هل يكفي في التعبد بالقياس بها او لا

ذهب بعيد وانه اختلف الناس في ذلك فقال الجعفران وبعض اهل الظاهر
ان ذلك لا يكفي في التعبد بالقياس بها وقال النظام بل يكفي في ذلك وهو مذهب الفقها
وبعض اهل الظاهر واوجب ابو هاشم القياس عليها ولم يثبت التعبد بالقياس وقال
الشيخ ابو عبد الله ان كانت العلة المنصوص عليها علة في التحريم كان النص
عليها كافيا في التعبد بالقياس عليها وان كانت علة في وجوب الفعل او
كونه مندوبا اليه لم يكن النص كافيا وذلك وجه الاول ان العلة اما ان يكون
وجه المصلحة او امارة عليها فان كانت وجه المصلحة وجب ان يوقع المكلف
الفعل لاجلها وليس يجب اذا فعل الانسان فعلا لغرض او لوجه ان يفعل كل
ما فيه ذلك الغرض الا ترى ان من اكل رمانة لانها حامضة لم يجب ان ياكل كل
رمانة حامضة ومن تصدق على فقير لانه فقير لم يجب ان يتصدق على كل فقير
ولو اوجب الله تعالى علينا اكل العسل لانه حلو لم يجب علينا اكل كل حلو وان كا
ن امارة على وجه المصلحة فمعنى ذلك انه تعارفها وجه المصلحة فاذا وجب
في وجه المصلحة ما ذكرنا فكذلك في الامارة التي تعارفها وجه المصلحة والجواب
ان اكل السكر اذا اوجب علينا لانه حلو وكان ذلك وجه المصلحة لم يجب ان
ياكل المكلف السكر لانه حلو بل يكفي ان ياكله لانه واجب لانه ليس من شرط
وجه المصلحة ان يفعل الفعل لاجلها بل الواجب ان يكون داعيه الى واجب هو
او صارفه عن قبيح ومتى وجب على الانسان اكل السكر لانه حلو لم يسقط
عنه وجوب غيره من الحلاوات لانه يمكن ان ياكل السكر لانه حلو ولا
ياكل ما ساواه في الحلاوة لانه ليس من شرط وجوب الواجب ان يكون هما اذا
فعل وجب ان يفعل كل ما ساواه في الوجوب بل من شرطه امكان فعله

ولقائل ان يقول ان الحدث ان الحكم للشدة بشرط شربها فهما ساقطان بذلك وان
اردت ان الاختصاص الحكم بالشدة يكون من اسبابها فعلتنا بطلان الشدة داعيا الى ترك شيء اخر
قبل ذلك ومن ابن ذلك وما انكرت انه لطف في فعل واجب ولو اوجب الله تعالى علينا
اكل السكر لانه حلو لم يمتنع ان يكون وجهه لانه يدعوا الى ترك قبيح فما يمتنع ان يحصل
منهما الجوز في كل واحد منهما ان يكون داعيا الى الترك او الى الفعل ولنظام ان
يحتج فيقول ان الله تعالى لو اوجب علينا اكل السكر كل يوم لانه حلو لكانت حلاوته
وجه وجوب اكله كل يوم لانه جعله علة في وجوب اكله كل يوم مع اختلاف احوال
الناس لا يجوز ان يحصل وجه الوجوب في الفعل ولا يوثر في الوجوب كما لا يجوز ان
يحصل لون الفعل ظلما ولا يوثر في القبح واذا ثبت ذلك وكانت الحلاوة وجه المصلحة
وجب ان يوثر في الوجوب في كل موضع فيجب اكل العسل ومما احتج في المسئلة بانه
لو لم يجب القياس على العلة المنصوص عليها لم يكن في النص عليها فائدة والجواب
ان الفائدة في ذلك هو انه علة الحكم والعلم بنفسه فائدة واحتج اصحابنا بان
الله تعالى لو لم يتعبدنا بالقياس لفهم كل عاقل تحريم ضرب الابوين من قوله تعالى ولا
تقل لهما اف لانه نبه على العلة فاذا نص على العلة فالقياس بها اولى ولقائل
ان يقول اني اعلم حرمة ضربهما بالقياس وانما علمته بالعقل لانه لم يعمهما وانا اعلم
ان حرمته التافيف دال على حرمة ضربهما اذا ثبت ان العلم بالعلة يكفي في التعبد بالقياس
وانا مع السلب في ذلك السعاية لا نعلم واما اذا نص الله تعالى على العلة وتعبدنا بالقياس
او لاشبه في جواز القياس بها الا نافيا بان النص على العلة يكفي في التعبد بالقياس
فكيف اذا انضم اليه التعبد بالقياس شبهة قالوا لو اوجب الله تعالى
علينا اكل السكر لانه حلو والعسل يشاركه في ذلك لقام مقامه في وجه المصلحة
فكنا واجبين على البدل والجواب ان الوجه هي اقتضى وجوب الفعل
على التعيين وجب فيما شاركه في ذلك الوجه ان يشاركه في الوجوب على التعيين
لا اوجد حكم الاصل

باب في انا متعبدون بالقياس على اصل وان لم ينص لنا على القياس

عليه او لم تجمع الامة على تعليله ووجوب القياس عليه حكي عن بشر المريسي
انه لا يجوز القياس على اصل الا اذا اجمعت الامة على تعليله وعن قوم انه لا يجوز
الا اذا نص على وجوب القياس عليه والدليل على انه لا اعتبار بذلك ان الصحابة
قاست على اصول لم يتقدم الاجماع على وجوب القياس عليها ولا واحد

من جوّز الاجتهاد على الاطلاق ولا يمكن الا ... اذا ... عن اجتهاد لم يخرجه ما ذكروه
وربما نفسو مخالفته فجاز ان يعترضا من خالف النبي عليه السلم ومثاله
عليه السلم نزل منزلا فقال له ان كان عن وحي فالسمع والطاعة وان كان عن راي
فليس هذا بمنزل مكيدة فصح انه يجوز مراجعته في الراي وبما لم يجر في الاحكام دل انها
لم تكن عن راي والجواب ان هذا يدل على انه يجوز مراجعته في الاراء في الحروب
والاحكام خارجة عن ذلك ومنها لو اجتهد لاظهره والجواب انه لا يمتنع
الا يكون المصلحة اظهاره ومنها انه لو جاز له الاجتهاد لما توقف على الوحي والجواب
انه ليس معنا انه توقف على الوحي في جميع الاحكام ٥

باب فيمن عاصر النبي عليه السلم هل كان متعبدا بالقياس

اما ذلك اكثر الداعين الى الاجتهاد ومنع منه الاقلون وجوزه قاضي القضاة فيمن
حضر النبي عليه السلم لان المروي فيه اخبار احاد وقطع على ان من غاب عنه كان
متعبدا بذلك لخبر معاذ لانه مما يقبله لتلقي الامة اياه بالقبول والظاهر من
الحاضرين عنده انه لم يكن عادتهم الاجتهاد ولو كان ذلك لظهر ويجوز في الواحد
والاثنين ان ياذن لهم عليه السلم في الاجتهاد بحضرته لان خبر عمرو بن العاص
يجوز صحته

باب في ان القياس مامور به ودين

اما كونه مامورا به بمعنى انا تعبدنا بالعمل به بالادلة فصحيح واما انه بفعل فصحيح
عند من يستدل بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وبما يجري مجراه واما على قول
من يستدل عليه بالعقل وبالاجماع فلا يصح وصفه بذلك لانه لا يمتنع ان يكون الذي
دل الامة على صحته هو اخبار عن الرسول عليه السلم واما وصفه بانه دين
فلا شبهة فيه ان اريد انه ليس ببدعة واما على عرف الفقهاء لا يوصف به على قول
ابي الهذيل لانه انما يوصف بذلك ما كان ثابتا مستمرا وعند ابي علي وابي هاشم يوصف
بذلك واجبه دون ندبه وعند قاضي القضاة يوصف بذلك واجبه وندبه
والقياس على ضربين واجب وندب والواجب منه على ضربين واجب على الاعيان
والمسو والثاني على الكفاية اما الاول فهو قياس من نزلت به حادثة وهو من
اهل الاجتهاد وضاق وقتها ولا يقوم غيره مقامه او كان قاضيا او مفتيا
فيها والثاني هو ما يقوم غيره مقامه واما الندب فهو القياس فيما لم يحدث لان
المرشد الى الاجتهاد ليكون الجواب معدا وقت الحادثة ٥

لانه
انا لا نجيز القياس على الاصل ... على وجوب القياس عليه اذا دلت
الدلاله على علة حكم الاصل ووجودها في الفرع وقيام الدلاله على التعبد بالقياس
بعضي وجوب قياس الفرع على ذلك الاصل ٥

باب في طرق العلة الشرعية الشرع فقط

يدل على ذلك ان طريقها هو كيفية ثبوت حكمها او تاثيرها لجواز ثبت في الاصل ثبوتها
وبقي باسبابها وذلك موقوف على الشرع ... ثبوت حكمها وكيفية ثبوته حسبها
نعلم بالشرع فان قيل هلا توصلتم اليها بامارات العادات كما توصلون بها
الى فهم المتلفظ ... وجهة العلة قيل له اما ... ذلك في الفهم لان العادات تدل
على شرع المتلفظ ... وبه المتلفظ باعتبار من يطرح والعلل الشرعية
حرفت ... ان ... فيمكن ان ... عللها بامارات العادة واما العلة فهل
ثبتت احكامها بالشرع فلم يمكن ان يعرف عللها بامارات العادة واما العلة فهل
عرفنا ثبوتها في بعض الجهات وعرف كون الشمس في جهة وكذلك الرياح فامكن ان
نستدل بما هو في جهة على شيء اخر هو في جهة وليس كذلك علل الشرع مع امارات
العادة فان قيل السبب استدل بالعقل على ان كيفية ثبوت الحكم عند صفة
والقياس ما يتعلقها يدل على انها تؤثر فيه قيل له انا لا ندفع ان الاستدلال
لانما الادلة والامارات انما يمكن فيه بالعقل ولكنا انكرنا ان يكون الامارة عليها
امارة عقلية وما ذكرتموه من الامارة شرعي ٥

باب في الطرق الى صحة العلل الشرعية يجوز ان يكون

نصا وغير نص اعلم ان العلة الشرعية يجوز ان يكون معلومة ويكون طريقها نص
من الله عز وجل او نص رسوله او من الامة متواتر ويجوز ان يكون مظنونا ويكون طريقها علة
ويكون طريقها الامارات المظنونة ولا فرق بين ان يكون نصا منقولا بالاحاد او
شبهه نص من جهة الحالة او استنباط لان كل ذلك يوصل الى الظن المطلوب بهذه العلل
ونحن نبين اقسام ذلك

باب اقسام طرق العلل الشرعية

اعلم انه لما كان طرق العلة الشرعية الشرع وكان الشرع اما نصا واما استنباطا كان
طريق العلة اما نصا واما استنباطا والالفاظ الدالة عليها اما صريحة او منبهة
اما الصريحة فنحو ان يكون لفظها لفظ العلة نحو ان يقول اوجبت عليك كذا لعلة كذا
او ما يقوم مقام العلة نحو ان يقول اوجبت عليك كذا لانه كذا او لاجل كذا او
لكيلا يكون كذا وقال النبي عليه السلم انما نهيتكم لاجل الدافة وقال تعالى
كيلا تكون دولة بين الاغنياء منكم ان قيل الشيء يقول القائل من العرض صل الثعرب الى الله
وان لم يكن التعرب علة في وجوب الصلوة قيل له انه لم يجعل التعرب علة

هو اختلاف الجنس ومنها ان يفصل بينهما بالغاية كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن
ولو اقتصر على المنع من الاتيان لاجل المحيض لعلمنا ان الاباحة بالطهر ولما ذكره علمنا انه العلة
ومنها ان يفصل بينهما بالاستثناء الجاري مجرى الاستدراك كقوله عز وجل لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم الى قوله بما عقدتم الايمان فعلمنا ان العقد هو علة المؤاخذة و
منها ان يفصل بينهما بصفة يصح ان تكون مؤثرة في الحكم كقوله عليه السلم للراجل
سهم وللفارس سهمان وهذه الاقسام وان كانت مؤثرة في الحكم فانه لا يمتنع
ان يكون مؤثرة فيه لعلل فانه يجوز ان يعلل كون الغضب مانعا من الحكم بشغل الذهن
فيمنع من الوقوف على الحجة واستيفاء الحكم ويجوز ان يكون هذه العلل مشروطة
بشروط اذا دل عليها دليل واذا لم يدل علمنا انها مطلقة غير مشروطة واما الرا
بع فهو ان ينهى الحكيم عما يمنع مما تقدم وجوبه فيعلم ان العلة هو كونه مانعا
من الواجب وان لم يصرح به وذلك نحو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
فلما اوجب السعي ثم نهى عن البيع علمنا انه انما نهى عنه لانه يمنع عن السعي الواجب
ولقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وذلك انه نهى عنه لانه مناف للا
عظام الواجب لهما من حيث هو اذى واستخفاف وذلك من طريق الاولى على المنع
من ضربهما وما منع منه لعلة فما فيه تلك العلة وزيادة اولى بالمنع منه وذكر
قاضي القضاة ان المنع من ضربهما معلوم باللفظ دون القياس وقال ولا بد من ان
يراعي في ذلك عادة اهل اللغة والدليل على ان ذلك معلوم بالقياس انه
لو كان معلوما باللفظ لكان اللفظ موضوعا له اما في اللغة او في العرف ومعلوم انه
غير موضوع له في اللغة وليس بموضوع له في العرف ايضا لان العلم بالمنع من ضربهما
موقوف على قياس الاولى يبين ذلك ان من سمع قوله تعالى ولا تقل لهما اف الى قوله وقل
لهما قولا كريما علم انها خرجت مخرج الاعظام للابوين وعلم انه انما نهى عن ذلك لانه
اذى من حيث انه يقتضي الاستخفاف والضرب فيه هذا اسله وقد علم ان الحكيم
لا يجوز ان يمنع عن شي لعلة ويرخص فيما فيه تلك العلة وزيادة فيعلم المنع من
الضرب يبين ذلك انه لو لم يحصل له هذه الجملة لما علم المنع من ضربهما
لانه لو جوز انه انما منع من التافيف لا لانه اذى بل لانه ينافي الاعظام لجوز
ان يؤمر بضربهما لان الانسان قد يقول لغيره لا تحبس اللص واقطع يده ولا
تقطع يده واقتله ولو علم ان ذلك اذى وجوز ان يرخص الحكيم فيما فيه علة المنع
وزيادة لما علم المنع من ضربهما فدل ان المنع من ذلك موقوف على ما قلت
دون ما ادعي من العرف وان قيل لو كان العلم

واحد منهما على كل حال يوجب به لانه كفى باحدهما في وجود الحكم واثر عادمه في عادمه على بعض الوجوه اذا لم تخلفه العلة الاخرى ومنها ان الجمع الامة او الفا
يسون على تعليل الاصل ويختلفون في علته ويبطل جميعها الا علة واحده فيعلم ان ذلك
علة الاصل لانها لو فسدت لذهب الامة عن الحق لما اذا لم يجمعوا على تعليل الاصل بل علله
بعضهم واختلفوا في علته فساد بعضها لا يدل على فساد الباقي لانه ليس في فسادها
لانه ليس في فسادها ذهاب الامة عن الحق ولا في سلامتها عن الفساد ما يوجب صحتها
لان من اقوى وجوه الفساد الا يدل دليل على صحتها وذكر قاضي القضاة في الدرس ان قيام
الدلالة على التعبد بالقياس يوجب القياس على كل حال الا ان يمنع منه مانع ولقائل
ان يقول ومن اقوى الموانع الا يدل دلالة على صحة العلة ومما ذكر من الطرق هو ان الحكم اذا
جاوز الوصف دون وصف اخر ان المجاوز له الحكم هو العلة دون غيره والجواب
ان عنيت بمجاوزة الحكم للصفة انه يثبت بثبوتها وان انتفى الوصف الاخر وينتفي بانتفائها
وان لم يحصر الوصف الاخر فذلك رجوع الى الطريقة المتقدمة وان عنيت ان الحكم يثبت
عند وجود الصفة وان كان لا بد من عدم الوصف الاخر لم يدل على ان احد الوصفين هو
العلة لانه ليس بان احدهما في الحكم وذلك كتجدد استحقاق الرجم عند تجدد الزنا وان
وان كان لا بد من تقدم الاحصان فلا بد من اعتبارهما وان كان الاحصان شرطا لانه
لا يستحق به العقوبة ومنها قولهم ان جريان العلة في معلولاتها يدل على انها علة
ومعنى جريانها في معلولاتها انه يتبعها الحكم في كل موضع وجدت فيه والجواب
ان عنى المستدل انه يتبعها الحكم بانها ومنه ومن خصمه لم يسلمه الخصم لان العراقي لا
يسلم للحجازي ان الربا يتبع كل ما كيل وان عنى انه يتبعها الحكم في كل موضع فيقال له
افتسوغ لك ذلك فان قال نعم قيل له ولم يسوغ لك ذلك فان قال لاني علمت انها علة
الاصل قيل له انت تستدل على انها علة الاصل بالجريان والان تستدل على صحة
الجريان بانها علة الاصل وان قال القايس لي ذلك لانها لم تنقض قيل له
معنى كونها غير منتقضة عند الله تعالى الحكم عليها اين ما وجدت فمن ايك علمت انها
اعلق الحكم بها في كل موضع لا بي اعلق الحكم بها في كل موضع وان قال القايس
لي ذلك لانه لم تمنع من ذلك النص ولا علة اولى منها قيل له ولم اذا لم يرد النص لك ذلك
على صحتها وما انكرت انه اذا لم يمنع النص من ذلك منع منه غيره من وجوه الفساد لا بد لك
من وجوه الفساد كثيرة فان قال انه لا يمنع منه وجه من وجوه الفساد قيل له انقل
في وجوه الفساد ان لا يدل دلالة على صحتها فان قال نعم قيل له فدل على صحتها ودع
جريانها وعدم انتقاضها وان قال لا اعد ذلك في وجوه الفساد

ان يكون الحكم الشرعي موثرا في حكم اخر نحو قولنا طهارة من الحدث ولا يمتنع ان يكون المؤثر في الحكم صفات كثيرة كما لا يمتنع ان يوثر فيه صفات قليلة فاما تعليله بجميع صفات الاصل حتى يدخل فيه كونه في مكان كذا ولا يصح لان اكثر هذه الصفات لا توثر في الحكم ومن اجرى العلة القاصرة يقول ان تعليله بذلك تعليل بما لا يتعداه لان جميع صفات الشي لا توجد في غيره

باب في عدم التاثير

اعلم انه اذا كان في صفات العلة وصف لا يوثر في حكم الاصل ولا انعدم حكم الاصل بعدمه فانه يدل على ان مجموع تلك الصفات ليس هي العلة فيجب ان يُنقض ذلك الوصف من العلة لانه لو ليس في العلة ما لا يوثر عدمه فيه لجاز اثبات صفات لا نهاية لها فان استقصت العلة فمتى اراد ذلك الوصف يفرع من الفروع علم حكم اخر لم يتم ذلك الوصف الا بالتسليم من النقض لان علة الاصل حيث ان يتساويا ولا يتعلق بها حكم الاصل لم يجر في الفروع فمتى لم يوثر وصف من اوصافها في الحكم علمنا انه ليس من جملة العلة ووجب اسقاطه ومتى اسقط واستقصى ما عداه من الاوصاف فلم يكن تلك الصفات ولا ما عدا ذلك الوصف علة وتفارق عكس العلة عدم التاثير لان عكس العلة هو ان يوجد الحكم مع زوال العلة وذلك غير ممتنع لان العلة ان كانت امارة لم يمتنع ان يدل على الحكم امارات اخر كما قد دلت على الحكم وان كانت وجه المصلحة لم يمتنع ان يثبت المصلحة بوجه ويثبت المصلحة لوجه اخر كما يثبت القبح لوجه ويثبت لوجه اخر

باب في تعليل حكم الاصل الوارد بخلاف قياس الاصول

اعلم انه اذا انفرد في الاصول احكام معلومة ثم ثبت بخبر حكم في شي يخالف ما يقتضيه القياس على تلك الاصول كمذاهب اصحاب الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة القياس على ذلك الشي ولم يجوزه ابو الحسن الا باحدى خلال ثلاثة احدها ان يكون قد نص على علة ذلك الشي لان النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عليه والثانية ان تجمع الامة على تعليله وان اختلفوا في علته والثالثة ان يكون القياس عليه موافقا للقياس على اصول اخر نحو الخبر الوارد بالتحالف من المسائل اذا اختلفا لانه وارد بخلاف قياس الاصول ويقاس عليه الاجارات لان قياسها موافق لاصل اخر وهو ما يثبت من ان ما تملك على الغير فالقول قوله واجاز ابو الحسن القياس على خبر الواحد المخصص للعموم وقال محمد بن شجاع الثلجي ان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول لا يجوز عليه القياس اذا لم يكن مقطوعا به وهذا يقتضي انه اذا كان مقطوعا به جاز عنده القياس عليه واعلم ان ما ورد بخلاف قياس الاصول لا يجوز القياس عليه اما ان يكون ذلك لانه مقطوع به

عوض ... للقياس على الاصول

وإن كان يستدرأ بالشبهات وهذا يقتضي أن ينتفي الحدود بالقياس لأن القياس في
ذلك كخبر الواحد وأما أصحاب الشافعي فإنهم يقولون جميع ذلك ما لم يمنع منه
مانع إلا أنهم يقولون إن أصول العبادات والحدود لا مجال للقياس فيها وقالوا وذلك
الدلالة على علتها ليقيس عليها غيرها وقد حد بعضهم واطئ البهيمة قياسا على الزاني
وبعضهم يقول إنه زنا والخلاف بين الناس يجري كذلك في الشريعة جملة من المسائل
نعلم فيها أنه لا يجوز أن يدل أمارة على علتها أم ليس فيها ذلك فينبغي أن يستقرى مسألة
مسألة وأصحاب أبي حنيفة يقولون إنا قد علمنا ذلك في جملة من المسائل وهي التي ذكرناها
فيها وغيرهم لا يحكم فيها بذلك ويقول لا بد من أن يستقرى مسألة مسألة وهذا أولى
لأنه لا يمتنع أن يكون فيها ما قد نصبت على علتها أمارة فأما ما أخذ علينا النطق فإنه بالأد
لة المعلومة فإنه لا يجوز استعمال القياس فيه كصلوة سادسة ولإجماع المسلمين
على أنه لا مجال للقياس في ذلك ولأنه لا يظهر فيه دلالة تدل على علتها ويجري هذا
في سائر أصول العبادات فأما ما رخص فيه للمسافر فالعلة فيه مشقة الحاجة وكل
ما هو من هذا الفصل خصوصية ويبعد أن يظهر في التقديرات والأعداد علة فأما
الكفارات فلا يمتنع أن يظهر علتها فيقاس عليها غيرها وليس يمنع من ذلك أن
نسميها بالحدود من حيث كانت عقوبات لأنه لا يفصل بين ما يجري منها مجرى العقوبات
وبين ما لا يجري مجراها ولأنهم قد أوجبوا الكفارة على الآكل في شهر رمضان وإن كانت جارية
مجرى العقوبات ولا يمنعهم من ذلك امتناعهم عن تسمية ذلك قياسا

باب في الاستدلال على موضع الحكم هل هو قياس أم لا

قال أبو الحسن ليست الكفارات بالقياس وإنما يثبتها بالاستدلال على موضع الحكم
ونقول على الآكل في شهر رمضان عمدا الكفارة اعتبارا بالمجامع لأنا قد علمنا أن الكفارة
لم تتعلق بالجماع نفسه وإنما تعلقت به لأنه مفسد لحرمة صوم رمضان مع ضرب من
المأثم وهذا موجود في الآكل وذكر قاضي القضاة أنه كان يفصل بين القياس والاستد
لال بأنا نحتاج في الاستدلال إلى دلالة لنعلم بها أن الجماع يختص بأمر مخصوص ولا
نحتاج في الاستدلال إلى دلالة لنعلم أن الرجل بكمال حاجته إلى ذلك لا يمتنع أن
يكون قد سلك مسلك التعليل في هذه الأوصاف وأجرى حكمها معها وهذه صورة
القياس ولأن كثيرا من المقاييس يحتاج في العلم بعلة أصلها إلى دلالة لا يجوز أن يكون
العلة حكما شرعيا لأن الأحكام الشرعية تثبت دلالة وعلى أن ما يحتاج فيه إلى دلالة

ومنهم من لم يصحح هذه العلة لذلك لانه ليس اذا ثبت ان علة دليل حكم الاصل ان يدل دلالة
على ان بعض صفات الاصل يؤثر في الحكم فيقاس عليه فرع من الفروع ومنهم من لم يصحح
هذه العلة قال لانه لا يصح ان يدل على صحتها دلالة لانه لا يمكن ان يستدل على صحتها
بفساد ما عداها من الاوصاف لان علة الاصل صحيحة ولا يمكن ان يستدل على ذلك
بثبوت حكم الاصل بثبوتها وانتفائه بانتفائها وانتفاء ما يقوم مقامها لان هذا الوصف
لو وجد في الاصل من دون العلة الاولى لما وجد الحكم بوجوده واذا لم يصح ان يدل عليها من
دلالة لم يثبت صحتها ومثال القسم الثاني هو اذا ثبت العلة التي هي دليل حكم
الاصل بقياس بها ذلك الاصل على اصل اخر لم يخل اما ان يمكن قياس الفرع الاخر بتلك
العلة على الاصل الاول او لا يمكن فان لم يمكن فالحال فيه ما تقدم وان امكن فما
له رد الذرة الى الارز بعلة انه مكيل وهذا تطويل لا فائدة لانه يمكن قياس الذرة على البر
بهذه العلة ولان رد الذرة الى الارز يوهم ان حكمه مستفاد منه وليس كذلك لان
العلم بحكم احدهما لا يستوي العلم بحكم الاخر لو ثبت حكمهما على البر فلا تعداه

باب في تعليل الاصل بعلة لا تتعداه

عورض

اما ابو عبد الله فعند افسدها الا ان يدل عليها نص او اجماع وحكى عنه قاضي
القضاة انه صححها في بعض مسائله واما ابو الحسن فعند افسدها الا ان يدل عليها
نص والشافعي واصحابه وقاضي القضاة يصححونها والذي يدل على صحتها انه ليس
على فسادها دليل يجعل والمخالف يستدل على فسادها من وجوه منها ان العلة المستنبطة
لا بد ان يكون في استنباطها فائدة وليس في العلة القاصرة فائدة لان حكم الاصل ثبت
بالنص لا بها ولا يوجد في فرع من الفروع فيدل على حكمه وليس كذلك العلة المنصوص
عليها لانها لا تثبت علة بالاستنباط والجواب ان المستنبط طالب للعلة في حال
طلبه لا يعلم انها لا تتعدى فلم يمكن ان يقال له لا تستنبط هذا النحو وعلى انها لا تخرج
من كونها علة وان كان طلبها عبثا وايضا فلو جاز ان يكون طلبها عبثا لانها ليست
تطرق الى حكم لا في اصل ولا في فرع لكان النص عليها عبثا لانها ليست تطرق الى الحكم
لا في اصل ولا في فرع ومنها ان العلة القاصرة اذا لم تكن طريقا الى الحكم لم يكن فيها
نفسها فائدة وكل ما هذا حاله لا يجوز ان ينصبه الله تعالى علة امارة والجواب وما لا
فائدة فيه لا يجوز ان ينص الله تعالى عليه فان قلتم في ذلك فائدة فسروه فقد بطل قولكم
ان ما لا يفيد حكما فهو فاسد وايضا فمعنى الحكم بها فائدة لانا في اشد الناس عليها
فقد صار عالما بما لم يكن عالما به ولا طائل له ويكشف ذلك مما نسوق اليه القول في
وفيه فائدة وعلى انه يجوز ان يكون في ذلك فائدة اخرى وهو ان يمنع من قياس فرع
على اصل علته لا تتعدى فان قالوا انه يمكن ذلك بان لا يدل على كونها علة دلالة

حكم شرعي او يدل او اشد اعلى حكم شرعي حكي عن ابي العباس بن سريج انه قال ان القياس يثبت به الاسماء في الفروع من تعلق به الاحكام فكان يتوصل بالقياس الى ان النبيذ تزله من جعلها صورته وان وطي البهيمة زنا لئن تعلق به الحد ولعض الشافعيه كان يقيس النبيذ على الخمر في تسميته خمر الاجل الشده من حرمته بالاسم واكثر الفقها على ان العلل يثبت بها الاحكام وان كان ابو العباس منع من اثبات الاحكام في الفروع بالعلل فقوله باطل لان اكثر المسائل انما تعلل احكامها دون اسمايها والامارات انما تدل على ان بعض صفات الاصل يا ثر في الحكم لا في الاسم الا ترى ان تعلل تحريم البر بكونه مكيلا لا يكونه مسمى بانه بر والكيل والطعم انما يوثر في ذلك لا في تسميته بانه بر وانه الارز وانا من علل كونه خمرا بالشده وسمى النبيذ بذلك فليس هو مذهب الشافعي لانه ذكر في غير موضع ان الخمر هو عصير العنب التي المشتد وعلى ان الخمر ما سمي خمرا الشده فقط وان كان لولا الشده لما سمي بذلك وانما سمي خمرا لانه عصير العنب التي المشتد بشرط انه او كان قولنا يشمل التمري والعنبي كما يشمل خمر العراق وفارس لكان قول القايل لغيره اعدل بيتا ام خمر يجري مجرى قوله اعدل احمر ام خمر العراق ولما افترقا في الحسن علمنا ان اسم الخمر لا يتناول النبيذ وقوله عليه السلام الخمر من هاتين محمول على انه يسمي ما يكون من التمر خمرا مجازا لما ذكرنا فان قيل هلا قلتم انه يقع عليه اسم الخمر في عرف الشرع قيل له ليس هذا قولا لاحد ولو كان كذلك لكسوا الى افهام اهل الشرع من قولنا خمر التمري والعنبي وكان لا يحسن قول القايل اعدل نبيذا ام خمر ٥

باب في العلة هل يتوصل بها الى اثبات الحكم في الفرع وان لم ينص على الحكم في الجمله

ذهب ابو هاشم الى ذلك وقال ان ارث الاخ لو لم يكن ثابتا في الجمله لما جاز اثبات ارثه بالقياس مع الجد واجاز غيره من الفقها اثبات الحكم في الفرع وان لم ان نص عليه في الجمله والدليل لذلك هو ان دليل العقل المجوز للقياس لم يخص الجمله دون التفصيل فجاز القياس فيهما ولان الصحابه قاست في مسئلة الحرام ولم يتقدم فيها الحكم على الجمله بل كانوا يثبتون الحكم فيها بقياسهم وقد قاس مثبتوا القياس الارز على البر وان لم يتقدم تحريم بيعه متفاضلا في الجمله ٥

باب في تخصيص النصوص ونسخها بالقياس

اما نسخها فسنذكر في باب بعد هذا الفصل واما تخصيصها فقد اختلف الناس فيه فذهب ابو علي وكثير من الفقها الى انه لا يجوز تخصيصها به اصلا وقال الشافعي وابو الحسن وكثير من الفقها انه يجوز تخصيصها به على كل حال وهو قول ابي هاشم اخيرا ومن الناس من قال انه يخص به

وقد خصت الصحابة العموم بالقياس لانها خصت الحد من اية الجلد فلم يجلدوه مائة
بالقياس ولقائل ان يقول وما انكرتم ان خصوه بدليل اخر لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع
واحتج المخالف باشياء منها ان عموم الكتاب دليل مقطوع به وا
لقياس مظنون فلا يجوز العدول عن المعلوم الى المظنون وقد تقدم الجواب عنه
في اخبار الاحاد وربما يتعلق بهذه الشبهة من يرى تخصيص العموم بالقياس اذا
خص من وجه اخر ولا يرى تخصيصه به اذا لم يخص واذا توقف بجواز تخصيصه به
اذا خص قال لان دخول التخصيص فيه يدل على ان صاحب الشرع قال لنا احملوه على
عمومه ما لم يمنع منه مانع ويدل على انه اشعرنا به معرض للتخصيص قيل لهم
ولم زعمتم انه يدل على ما ذكرتم فان قالوا لان من حق العموم ان يجري على عمومه ما لم يمنع
منه مانع قيل له وهذا من حقه سواء دخله تخصيص او لم يدخله وربما قالوا العموم
الذي لم يخص لو كان مخصوصا لاقترن به ما يخصه لان البيان لا يتاخر قيل له ذلك
يقول من لا يرى تاخير البيان ويقول لك ان ما دل على علة القياس لم يتاخر عن العموم فيعلم الحكم يلز
م مثله في العموم اذا خص من وجه اخر وقالوا ايضا ان ما دخله التخصيص يدل على
ان صاحب الشرع قال ليس المراد به جميعه فيصير مجملا لا يجوز استعمال القياس فيه قيل
له ان العموم اذا اخرج منه شيء معين لم يصر مجملا على ما تقدم ومنها ان
القياس انما يصح للضرورة ولا ضرورة اليه مع العموم والجواب ان العموم ان
الضرورة الى القياس قائمة اذا دخل الحكم تحت العموم او اذا كان مرادا بالعموم
اما الاول فهو موضع الخلاف واما الثاني فلا يمكنهم بيانه الا ان يبنوا
ان القياس ليس يجتمع مع العموم فيصير دليلهم مبنيا على نفس المسالة فان قالوا ان
لفظ العموم اذا تناول الحكم وجب كونه مرادا به وذلك يغني عن القياس
قيل لهم انما تعلمون انه مراد بالعموم اذا علمتم انه ليس من شرط دلالته
العموم على ذلك الا تعارضه القياس وانما نعلم ذلك اذا علم ان القياس ليس بحجة
مع العموم وهو موضع الخلاف ومنها قولهم ان القياس فرع على النص
فلو خصصنا به العموم لاعترضنا بالفرع على اصله والجواب ان قياس الارز
على البر يخص قوله تعالى واحل الله البيع وليس بفرعه لانه اصلا للقياس بل اصله
القياس ما تقدم بيانه وليس ذلك موجود في هذه الاية ومنها ان النبي عليه
السلام قال لمعاذ بم تحكم الحديث فجعل منع الاجتهاد مشروطا بان لا يجد
الحكم في الكتاب والسنة

الاصل ومن جوز من قلب القياس ان يصدر وهو ان المعلل فيما لحكمان به في الاصل واما الثاني
فله وجود وهو دليل على فساد العلة لانه ليس بان يدل العلة على احد الحكمين ولا يدل
على الاخر لان الاجماع واقع على ان احد الحكمين اذا ثبت انتفى الاخر وان من العكس
واما اذا كانا مجملين فيجوز ان يقول المعلل فوجب ان يكون من شرط هذه العبادة معنى من
المعاني ويقول الاخر فوجب الا يكون من شرطها معنى من المعاني وهذا القسم الاول
في الناقص لان الحكمين وان كانا مجملين فهما مفصلان في اثبات الشرط ونفيه
واما اذا كان احدهما مجملا والاخر مفصلا فضربان احدهما ان يكون المجمل هو حكم
التسوية نحو ان يقول القائل فوجب ان يستوي كذا مع كذا ويكون الامة مجمعة
على ان حكم احدهما الحظر فيجب مثله في الاخر والاخر ليس هو قياس التسوية مثاله
تعليل الاعتكاف بانه لبث في مكان مخصوص فكان من شرطه اقتران معنى من المعاني
به كالوقوف بعرفة وهذا الذي قاله يفسد العلة لانه ليس بان يدل العلة على احدهما فيبقى
الاخر لمكان الاجماع اولى من العكس وان اعترض قلب العلة بعضا او غيره من وجوه
الفساد بطل القلب وصح قياس المعلل لانه قد صار حكمه اولى بان يعلق على العلة فاما
القلب هو حكم العلة فهو ان يمكن للخصم ان يقول بالحكم الذي علقه القايس على العلة
فيعلم انها ما دلت على موضع الخلاف مثاله تعليل الاعتكاف بانه لبث في مكان مخصوص
فكان من شرطه معنى كالوقوف بعرفة فيقول الخصم انا اقول من شرط الاعتكاف اقتران
معنى به وهو النية ٥

باب في تخصيص العلة

اعلم ان العلة قد توجد معناها في فرع من الفروع دون حكمها وقد توجد لفظها
ومعناها في فرع من دون حكمها فالاول هو الكسر وذلك بان يرفع وصفا من اوصاف
العلة ظنا منه انه لا تاثير له ثم ينقض ما عداه مثاله ان يعلل وجوب صلوة الخوف
بانه صلوة يجب قضاؤها فجاز ... واجبة كصلوة الامن فيظن المعترض انه لا تاثير لكو(نها)
صلوة في الحكم ثم ينقض ذلك بصوم الحائض في شهر رمضان ويعني المعلل ان
ليس ان لكون العبادة صلوة تاثيرا في الحكم والقياس مخالفة للصوم في هذا الباب واما
القسم الثاني فهو النقض وقد اختلف الناس في هل يجوز تخصيص العلة المستنبطة وقول
يخرج بذلك من كونها امارة على الحكم او يخرج بذلك من كونها امارة على الحكم
فاكثر اصحاب ابي حنيفة يجوزون تخصيصها وهو محكي عن مالك واصحاب الشافعي يمنعون
منه وربما مر في كلام الشافعي جوازه وذكر قاضي القضاة في الشرح ان الشافعي لا
يجوز ذلك لكنه يشترط في العلة في الاصل حتى لا ينتقض عنه انه لا يصرح با
شرائط ذلك لانه معلوم من مذهبه اشتراطه واما العلة الشرعية المنصوص
عليها فقد جوز تخصيصها من اجاز تخصيص المستنبطة واختلف مانعو التخصيص
المستنبطة في جواز تخصيص المنصوصة فاجازه بعضهم وهو ظاهر مذهب الشافعي
ومنع منه اخرون واقوى ما يمكن ان يحتج به انما نقول من تخصيص المستنبطة

الشرعية الا انا نظن ذلك فهي من هذه الجهة امارة الظن ومنها ان الامارة الدالة
على العلة هي طريقها وطريق الاعتقادات والظنون لا تختلف في الشخص الواحد بل
ما كان طريقا الى ظن شي واعتقاده فانه اذا وجد في غيره كان طريقا الى ظنه واعتقاده
فيجب ان يكون العلة طريقا الى الحكم في كل موضع وجدت فيه والجواب ان
الامارة لا تدل على ان العلة علة في الفروع حتى نعتقد انها علة في جميع تلك الفروع
وانما تدل على انها علة الاصل وانما نعلم انه لا يجوز تخصيصها بطريق اخر ومنها
ان العلة طريق الى اثبات الحكم في الفروع لانا اذا علمنا ان الوصف علة في الاصل
ودل الدليل على التعبد بالقياس فانا نجعلها طريقا الى اثبات الحكم في الفروع فاذا
خص الوصف بغير عينه لم يجز ان يدل على حكم احدهما ولا يدل على حكم الاخر لان
طريق العلم والظن لا يختلف في الاشياء والذي ذكرناه هو طريق الى العلم بحكم
الفرع وليس بطريق الى الظن واما الطريق الى الظن ما ذكرناه من دلالة الامارة
على علة الاصل وانما قلنا ان الطرق لا تختلف لان الادلة والادلة لما كان طريقا
الى العلم لم تختلف فان قيل انما وجب ذلك فيما ذكرتم لانها طريق موجبة
والجواب ان الادلة ليس بموجبة وقد استقصينا هذه القضية فيما قبل
فلما وجب ذلك فيها لانه لا مدخل للامارات فيها فقيل له ان ما ذكرناه لا يختلف
بحسب الامارات لان من ظن ان زيدا في الدار بخبر رجل فعند من الارتياب لا يجوز ان
يخبره بكون عمرو في الدار فلا نظن كونه فيها واذا وجد ذلك في الامارات المنفر
دة فالتي تعينها ادلة قاطعة اولى بذلك ولقائل ان يقول ليس العلة في الاد
لة ما ذكرتم بل العلة في الادلة انها اما ان تكون موجبة كالخطاب يكون
الحكم مدركا او يكون لولا المدلول لما ثبت الدلالة على كل حال كدلالة الفعل على كون
فاعله ... وليس كذلك الامارات لانها غير موجبة وليس لولا مدلولها لما كانت
الامارة على كل حال واما كون المدرك مدركا فعند اصحابنا ليس بموجب للعلم
بل هو الموجب والصحيح انه موجب لكونه عالما بالمدرك وله ان يقول اذا جاز
ان يختلف الادلة والامارات في التخصيص والموضعين جاز ان يفارقها فيما يجري فيه
سائر اهل العلم لا يجوزون ان يستدل الانسان بالدلالة الواحدة استدلالا لا صحيحا
فيعلم احدهما ولا نعلم الاخر ويجوزون في الامارة ان نظن احدهما ولا نظن الاخر ولا
يجوزون ان يستدل بالادلة في موضعين فيعلم احدهما دون الاخر ويجوزون في
الامارة ان نظن في احدهما دون الاخر ويقول ... الصانع على استدلالهم بالخبر وهو
اذا اخبر بان زيدا في الدار بانه لو سأله لما ادى طيب كونه في الدار يعلل لانه
اخبر في من هو بعيد عن

فائدة

بها حكم اصلا والسر كان الفعل الشرعي ومنها ان العلة الشرعية امارة بجعل
جاعل فجاز ان يجعله امارة في مكان دون مكان الا ترى ان خبر الواحد لما كان امارة جاز
ان يجعل امارة اذا لم يعارضه نص القران ولا يجعل امارة اذا عارضه والجواب
ان العلة الشرعية لا تكون امارة بجعل جاعل لانها ان كانت وجه المصلحة فوجه
المصلحة لا يكون كذلك بجعل جاعل وكذلك القول في وجوه القبح والحسن وان
كانت امارة تصحبها وجه المصلحة لم يكن امارة ايضا بجعل جاعل بل يكون كذلك
شأنا الفاعل ولو سلمنا فان علمنا وجود الامارة مع وجه المصلحة في موضع دون
موضع شرطنا انتفاء ذلك حتى يبقى الامارة طريقا الى الحكم كما ان خبر الواحد
طريق الى الحكم بشرط الا يعارضه دليل اقوى منه ومنها وجه قوي يمكن
ان يحتج به وهو ان العلة الشرعية امارة فوجودها في بعض المواضع من
دون بعض حكمها لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا يجب وجودها
معها على كل حال بل الواجب ان يصحبها حكمها في الاغلب وهذا الاسطر يختلف
حكمها عنها في بعض المواضع الا ترى ان وجود الغيم الرطب في زمان الشتاء
من دون مطر لا يخرجها من ان يكون امارة على نزول المطر والجواب انا لا
نمنع من وجود الامارة من دون حكمها لكنا نقول اذا علمنا انتفاء حكمها في بعض
المواضع لعلة فلا بد من ان نشترط انتفاء تلك العلة في كونها امارة حتى يكون طريقا
الى الحكم الا ترى انا اذا علمنا في الغيم الرطب في زمان الشتاء انه انحبس مطره
لعلة فانا لا نظن نزول المطر وان رأينا الغيم الرطب في زمانه الا اذا علمنا
انتفاء تلك العلة

باب في مناقضة العلة وما يحترز منها

عرض

اعلم ان نقض العلة هو ان توجد في موضع من دون حكمها وهو ضربان مجمل ومفصل
والمجمل ضربان اثبات ونفي فالاثبات المجمل لا ينقض بنفي مفصل والنفي المجمل ينقض باثبات
مفصل مثال الاول ان يعلل المعلل قتل المسلم بالذمي فيقول حران مكلفان محقونا
الدم فيثبت بينهما قصاص كالمسلمين فاذا نوقض ذلك بما اذا قتله خطأ لم يصح لان
نفي القصاص بينهما في القتل الخطأ لا يصح ومعه القول بان بينهما قصاصا في الجملة
ومثال الثاني ان يقول المعلل مكلفان فلا يثبت بينهما قصاص فاذا نوقض
بالمسلمين انه يثبت بينهما قصاص في العمد انتقضت العلة لان ثبوت القصاص
في بعض المواضع لا يصح ومعه القول بانه لا قصاص بينهما على الاطلاق واما
الحكم المفصل فاما ان يكون نفيا واثباتا فالاثبات ينقض بالنفي المجمل والنفي المفصل
لا ينقض باثبات مجمل مثال الاول ان يقول المعلل فوجب ان يثبت بينهما قصاص

كان ذلك حكماً احتاج الى اصل يرد اليه مسألة تعليل الصغيرة الثيب التي لم تبلغ
في انها لا تجبر على النكاح بقولهم انها مخبرة بالازواج فاشبهت الكبيرة ولو قالوا لا
تجبر على النكاح لانتقض عليهم بالثيب المملوكة او المجنونة فاذا لم يصرحوا بذلك وقالوا
كالكبيرة فمتى نوقضوا بالمجنونة والمملوكة قالوا نحن شبهنا الصغيرة بالكبيرة فيجب ان نقول
في الثيب الصغيرة ما نقوله في الكبيرة ونحن نقول فيهما انهما لا تجبران على النكاح اذا لم تكونا
مجنونتين ولا مملوكتين وتجبران اذا كانتا كذلك فلم ينتقض قولنا فاشبهت الكبيرة

باب القول في الاستحسان

اعلم ان المحكي عن اصحاب ابي حنيفة القول بالاستحسان وطعن من يرد عليهم انهم يقولون
بالحكم بغير دلالة والذي حصله المتأخرون من اصحاب ابي حنيفة ان الاستحسان
هو عدول في الحكم من طريقة الى طريقة هي اقوى منها وهذا اولى مما ظنه مخالفوهم لانه
اليق باهل العلم ولان اصحاب المذاهب اعلم بمقاصد سلفهم ولانهم نصوا في كثير من
المسائل انهم استحسنوا لاجل الاثر ولوجه كذا فعلمنا انهم ما استحسنوا الا لطريقة
والذي يمنع من الحكم بغير طريقة ان ذلك اما ان يراد به الحكم بالشهوة او بالخاطر
او بظن من غير امارة وكل ذلك يتأتى من العامي والصبي وكان يستغني الانسان من تعلم ذلك
ولان بهذه الاشياء قد ساوى الباطل ما ساوى الحق ولان الظن بغير امارة لا يمتنع من
طبع السوداوي والكلام في الاستحسان على ما فسره اصحاب ابي حنيفة يقع في المعنى
وفي العبارة اما في المعنى فهو ان بعض الامارات قد يكون اقوى من بعض فيجوز العدول الى
الاقوى من غير ان يفسد الاول وذلك راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم القول في
ذلك ومن الكلام في المعنى القول في حد الاستحسان واما الكلام في العبارة فهو ان
تسميتهم استحسانا وجه يحسن اطلاقه وقد حده ابو الحسن بان الاستحسان هو
ان يعدل الانسان عن الحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه
اقوى يقتضي العدول عن الاول وهذا يلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص
استحسانا ويلزم عليه ان يكون العدول عن الاستحسان الى القياس استحسانا وقيل
ان يقال ان الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ
لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول ولا يلزم عليه قولهم انا تركنا
الاستحسان بالقياس لان ذلك القياس ليس هو في حكم الطارئ بل هو الاصل
وان كان اقوى في ذلك الموضع مما تركوه واما تسمية ذلك استحسانا فهو
وان وقع على الشهوة وعلى الاستخلاف فقد يقع على العلم بحسن الشيء وطيبه والاعتقاد
لحسنه يقال فلان يستحسن القول بالتوحيد والعدل فاذا

والحصر والاطراد او ان احدهما اشبه بالبر من حيث كان مكيلاً ومأكولاً ومقتاتا ونفع البطن
فان اي هذه الوجوه هي علة الحكم فما لم يدل عليه دلالة تقتضي فساده وما سا
وى في دلالة الامارات عليه عدل عنه الى الترجيح ه

باب فيما يرجح به علة على علة

ينبغي ان نذكر اولا ما الترجيح وما الفائدة فيه ثم نقسم وجوه الترجيح للعلل اما التر
جيح فهو الشروع في تقوية احد الطريقين على الاخر ولهذا لا يصح الترجيح من شيء
الا بعد تأمل كونهما طريقين لو انفرد كل واحد منهما واما الفائدة في الترجيح فهو
ان يقوى الظن الصادر عن احدى الامارتين عند تعارضهما ولهذا لا يصح الترجيح بين
الادلة لانها لا تتعارض لان التعارض موقوف على التنافي فلو تعارضت لاجتمع
مدلولاتها على تنافيها ولان الدليل لا يقتضي الظن فيقال ان احد الظنين اقوى
من الاخر ولان فائدة الترجيح هو التمسك بالمرجح واطراح غيره والدليل لا
يمكن اطراحه واما قسمة ترجيح العلل فينبغي ان يرجح بما يرجع الى طريقها وبما
يرجع الى مكانها وهو الاصل والفرع او مجموعها ولكل واحد من ذلك اقسام
سنذكرها عند الامثلة اما الترجيح الراجع الى طريقها فمن ذلك ان يكون طريق
وجودها في الاصل اقوى من طريق الاخرى لجواز ان نعلم احداهما بالحس او بالضر
ورة والاخرى بالاستدلال او يكون احداهما معلومة بالاستدلال والاخرى
مظنونة لامارة او يكونا مظنونتين عن امارة احداهما اقوى من امارة الاخرى
وانما رجحنا بذلك لان الوصف لا يكون علة حكم الاصل الا وهي موجودة فيه فمتى
كان علمنا او ظننا بوجودها فيه اقوى كان علمنا او ظننا بكونها علة اقوى ومن
ذلك ان يكون طريق كونها علة حكم الاصل اقوى من طريق الاخرى لجواز ان يكون طريق
احداهما نص وطريق الاخرى تنبيه نص او يكون طريق احداهما تنبيه نص وطريق الا
خرى الامارة وانما رجحنا بذلك لان ما قوي طريقه قوي الظن والاعتقاد له وكذلك
هذا فيما اذا كان طريق وجودها او كونها علة في الفرع اقوى لان ثبوت الحكم في
الفرع يتبع لوجودها فيه فمتى كان علمنا بوجودها اقوى كان حكمها بالثبوت اولى
وكان كونها علة اقوى واما الترجيح الراجع الى الحكم واثباتها فوجوه ثبوت الحكم
في الاصل لجواز ان يكون ثابتا بدليل قاطع وحكم الاصل الاخر ثابت بامارة وانما رجحنا
بذلك لان الوصف لا يكون علة حكم الاصل الا وحكمها ثابت واذا كان حكم احد
الاصلين اقوى كان ما يتبعه من العلة اولى ومنها الترجيح بكون احد الحكمين شرعيا
والاخر عقليا لان القياس دلالة شرعية فيجب ان يكون حكمه شرعيا والقياس الذي

العلة ولم يقع منهما الانفاق على ذلك في هذا الموضع بل يقول احدهما ما اراد الله تعالى بما
لعموم ما يتناوله على ولقائل ان يقول انهما سوا الا ان احدهما وان قال ذلك فان
لفظ العموم يشهد للاخرى العلتين وقد قال انه اذا اقترن بالقياس خبر واحد محتمل فانه يرجح
به واما الترجيح بلزوم الحكم للعلة في الفروع كلها دون الاخرى فبعض من اجاز
تخصيص العلة لا يرجح به وبعضهم يرجح به وهو الصحيح لان لزوم الحكم لها يكسبها شبها
بالعلة العقلية ويؤذن بلزوم الحكم لها في الاصل واما الترجيح الراجع الى الاصل
وحده فبان يكون احدى العلتين منتزعة من اصول كثيرة والاخرى منتزعة من اصل
واحد وقد اختلف في ذلك فمنهم من يرجح به ومنهم من لم يرجح به وقاضي
القضاة لا يرجح به اذا كان طريقة التعليل فيها واحدة وان كان غير واحدة رجح به اما
اذا كانت على تلك الاصول كثيرة وامارتها مختلفة فالترجيح يقع بذلك فشهادة العلل
وامارتها لصحتها العقلي واما اذا كانت العلة واحدة وامارتها واحدة وكان الاصل
نوعا واحدا وانما اشخاصها كثيرة فانه لا يرجح بذلك لان النوع واحد وعلى انا لا نعلم
ان احاد احد النوعين اكثر من احاد الاخرى وان كانت الاصول انواعا كثيرة وقع الترجيح
بها وان كانت العلة واحدة لشهادة تلك الاصول لها ولان حكمها اثبت منها في الا
صول واما الترجيح الراجع الى الفرع وحده فبان يكون فروع احدى العلتين اكثر
وقد رجح بذلك قوم وكذلك العلة المتعدية ولم يرجح به اخرون فالاولون قالوا انها
اذا كثرت فروعها كثرت فوائدها فكانت اولى ولقائل ان يقول انما تكون اولى اذا كثرت
فوائدها الشرعية وكثرة فروعها يرجع الى كثرة ما علق الله تعالى من ذلك النوع وليس
ذلك بامر شرعي واحتج الاخرون وقالوا لو كان اعم العلتين اولى من اخصهما لكان
العمل باعم الخطابين اولى من اخصهما والجواب انا لم نقل العمل باعم الخطابين
اولى لان في ذلك اطراح الاخص منهما وليس كذلك العمل باخصهما فاما العلة فانه اذا
انتهى الامر الى الترجيح ورجح احديهما وجب اطراح الاخرى وكان اطراح ما يقل فوائدها
اولى وقالوا ايضا ينبغي ان تصح العلة في الاصل فاذا صحت اخرجت في الفروع فلمَ الفروع
اولى بذلك والجواب انه لا معنى لقولكم ينبغي ان تصح العلة في الاصل لانه انما يرجح
العلة على العلة اذا دل على كل واحد منهما امارة وقالوا ايضا كثرة الفروع ترجع الى
كثرة ما علق الله من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي خلاف شهادة كثرة الاصول على
ما تعلم واما ترجيح العلة بما يرجع الى الفرع والاصل جميعا فهو ان تكون العلة ترد
بها الفرع الى ما هو من جنسه نحو رد كفارة الى كفارة والاخرى يرد بها الفرع الى
خلاف جنسه فتكون الاولى اولى وهو مذهب ابي الحسن واكثر اصحاب الشافعي

جواب عن دلالة الخصوم فيقولون لو تعادلت الأمارتان لأدى إلى الشك في الحكم والحكم في
مسائل الاجتهاد موقوف على الظن دون الشك وإنما قلنا إنه يؤدي إلى الشك لأنه لو
أخبرنا رجلان واستويا في الصدق بثبوت شيء ونفيه لما غلب ظننا أحدهما ولا كل واحد منهما
بل نتوقف فيه وإنما قلنا إنه لا يظن أحدهما لأن الظن تغليب أحد المجوزين على الآخر وإنما
نغلب أحدهما بأمارة ترجحه فإذا كان أحد المجوزين مثل ما في الآخر لم يترجح أحدهما
على الآخر وأما أنه لا يظن واحدا منهما لأن الظن تغليب أحد المجوزين على نقيضه فإذا
قلنا هذا المجوز غالب على الآخر أفاد زيادته على الآخر ولو قلنا كل واحد منهما غالب
أفاد أن كل واحد منهما زائد على الآخر وناقص عنه وذلك متناقض وإذا لم يحصل عند
ذلك ظن وكان الحكم موقوفا على الظن لم يحصل الحكم ولابد في مسائل الاجتهاد من حكم شرعي
بالإجماع لأن الناس في ذلك على قولين أحدهما أنه يجب أن يكون فيها حكم شرعي معين
والآخر أنه يجب فيها إما حكم معين أو التخيير وإن قيل هلا قلتم إنه يحكم فيها بالحظر
أو بحكم العقل قيل إن ذلك وجوه ترجح تمنع وجه ذلك بعد أن ذكرنا أن الأمارتين
لا تتعادلان عند المجتهد فإن قيل هلا قلتم فيها بالتخيير إذا تعادلت الأمارتان
قيل له لأن التخيير هو تعبد بالحكم بكل واحد من الأمارتين وذلك لا يجوز مع تجويز أن
يكون كل واحدة منهما غير أمارة ومع انتفاء الظن وأيضا فالتخيير بين النفي والإثبات لا يكون
إلا إباحة وذلك أن التخيير بين حظر الفعل وإباحته أو كونه واجبا أو غير واجب لأنه إذا
قيل للمكلف إن شئت فعلته وإن شئت لا تفعله فقد أبيح له الفعل إذ ليس للإباحة معنى
غير هذا فإن قيل الفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة هي تخيير بين الفعل والترك على
الإطلاق وهو فيما اختلفوا فيه مخير بينهما بشرط اعتقاد أحدهما قيل ليس لاعتقاد
حظره أو إباحته علما فهو موقوف لهم فقال لهم فما طريقه إلى هذا العلم فإن قالوا ثبوت
الأمارة مع الدلالة على وجوب العمل بالأمارة قيل لهم وفي القول الآخر مثل هذه
الأمارة ومثل هذه الدلالة فلا يحصل له هذا العلم ويجوز له في هذه الحال أن يعتقد حظره
فإن قيل الطريق إلى العلم بذلك هو أن يختار اعتقاد إباحته أو حظره قيل لهم
إن اختيار الإنسان لاعتقاد الشيء ليس بطريق إلى صحته وكيف يكون طريقا إلى ذلك
والإنسان يختار الفاسد كما يختار الصحيح وليس مع اختيار أحدهما من الدلالة ما ليس
مع الآخر فإن قالوا الدلالة قد دلت على حسن الفعل بشرط أن يختار المكلف اعتقاده
قيل لهم إن الدلالة لا تعلق لها بالاختيار فقد فارق ذلك سائر شروط الأدلة وأيضا
فحسن الاختيار تابع لحسن الاعتقاد والاعتقاد تابع لصحة المعتقد وقد جعلوا الاعتقاد
تابعا للاختيار والمعتقد تابعا للاعتقاد وما ذكرناه يقتضي أن العامي إذا أفتاه مفتيان
أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة وقلنا إنه يجب عليه الاجتهاد في حالهما فإنه إذا اجتهد

واثبات تعدد القول فيه واما ما في الامارتين فعلى غير مساواتهما الاعتداد بالحيض
او الاطهار وقد كان يجوز ورود التعبد به غير انه لا يقال لمن اعتقد التخيير بينهما ان له فيه
قولين لان احد الاقوال للمسلمين فيه اقاويل في هاتين المسالتين هذا القول الى الحسين ولما
ما لا يقول ان الاحكام التي ليست منصوصة لا يقال ان للمجتهد فيها قولا فضلا عن ان
يقال له فيها قولان او اقوال وليس كذلك القولان الصادران عن اجتهاده اذا خير بينهما
قال واما الوجهان الاخران والمرجع فيهما الى انه شك في قولين ومن شك في شيئين يجوز
في كل واحد منهما ان يثبت بدلا من الاخر لا يقال له فيهما قول فضلا عن ان يقال له فيهما
قولان وعلى انه قد يقال قولين يعني واثبات لا متوسط بينهما ولا يمكن ان يقال قد افسدها
عن ابيها ويتوقف في الصحيح منهما كغسل ما سقط من اللحية على الوجه قال واما ما
حكي عن الشافعي من القولين فيصح ان يقال فيه ان ذلك وجهين احدهما ان يكون له في المسالة
قول ولا يكون له في تلك المسالة قول اخر وفيما يجري مجرى تلك المسالة والاخر ان يكون له
في المسالة قولان اما الاول فلا بد من ان يكون بينهما في زمانين وان علمنا المتاخر منهما كان
رجوعا عن الاول وان لم نعلم المتاخر منهما فيصح ان ينسب اليه ويقال لا نعلم المتقدم
منهما ولا يجوز ان يقال انهما قولان في حالة واحدة لانا لا نعلم ذلك واما ان نص على
خلاف ذلك القول في مسالة تجري مجرى تلك المسالة وان امكن ان يفرق بينهما بعض المجتهد
لم يجز ان ينقل قوله من احدى المسالتين الى الاخرى لجواز ان يكون قد فرق بينهما وان لم يمكن ان
يفرق بينهما احد جرى ذلك مجرى ان ينص على قولين مختلفين في مسالة واما ان وجد له قولان في
تلك المسالة بعينها في موضع اخر وقال في احدهما وهذا اشبه فيستخير الله فيه او
قواه ضربا من التقوية دل ذلك على انه اختاره على القول الاخر لان المجتهد انما اختار القول
على الاخر اذا قوي عنده ويجوز ان يكون انما بانت له قوة احدهما بعد ان اشتبها وكانا
متساويين عنده في حال الاثبات فاما اذا لم يقو واحدا منهما فانه ان كان حين نص على احد
القولين في المسالة لم تكن المسالة مقصودة في كلامه لم يدل على انه كان لا يعتقد سواه
لان ما ليس بمقصود لا يستوفي القول فيه وان كانت مقصودة في كلامه كذلك دل على انه
لم يعتقد سواه في تلك الحال فان علمنا تاخره اعني القول المفرد كان رجوعا عما عداه
وان كان هو احد القولين الاخرين فهو رجوع عن القول الاخر وان كان غيرهما فهو
رجوع عنهما الله وان علمنا تاخر القولين فقد صار له في المسالة قولان فان كان سوى
القول المفرد فقد رجع عن المفرد واذا لم نعلم تاخر احد النصين عن الاخر وجب
حكاية الحال فيه وان كان نصه على القولين في مسالة تجري مجرى المسالة التي نص
فيها على القول المفرد وامكن ان يكون بينهما فرق فيصح ان يقال له في المسالة قول

منها

س

الحسن إما أن ذلك منفعة ولا شبهة فيه ولا شبهة في أنه ليس فيه وجه من وجوه القبح
نحو كونه جهلاً أو كذباً أو نحو نعمة ولا أمانة مفروض فيما إذا لم يكن فيه مضرة على النفس
أو على الغير ولو كان مفسدة لدلنا الله تعالى عليها فإن قيل إن تجويز كونه مفسدة
يقتضي قبحه كما أن تجويز كون الخبر كذباً يقتضي قبحه فلم يجب على الحكيم أن يدلنا
عليها قيل له قد أجيب عن ذلك بأن المنفعة مفارقة للكذب لأن الكذب لا
يحسن على وجوه وإن حصل فيه منفعة أو دفع مضرة وليس كذلك المنفعة ولقا
ئل أن يقول ولم إذا افترقا في هذا الوجه لم جاز أن يكون تجويز كونه مفسدة يقتضي قبحه كتجويز
كون الخبر كذباً وأجيب أيضاً بأن الأصل في المنفعة هو حسنها وخلوصها
عن وجوه القبح والمضرة فمتى لم يدلنا الله تعالى على أنها مفسدة وجب القطع على حسنها
وليس كذلك الخبر لأن الأصل فيه ليس هو كونه صدقاً ولقائل أن يقول إن أردتم
بهذا الكلام أنا لا نعلم فيه وجه قبح فيجب القطع على أنه ليس فيه وجه قبح فما
لكم في هذا أشارعون لأن مخالفكم يقول إن تجويز وجه القبح يقتضي قبحه وإن أردتم أن
الغالب فيما هذا حاله أنه لا يكون فيه وجه قبح فسلّم لكم ولم زعمتم أن الغالب ما
ذكرتم وهب لكم ذلك ولم إذا كان هو الغالب فلم جاز أن يكون تجويز كونه مفسدة كما في
قبحه ويمكن أن يستدل بالنفع من وجه آخر فيقال إن النفع يدعو إلى الفعل فإذا
خلص عن وجوه القبح ولم يدل أمارة على كونه مضرة ولا على كونه مفسدة وجب حسنه
والاستمتاع بالمآكل والمشارب هذه حاله فوجب حسنه في العقل وإنما قلنا إن
المعتبر هو أمارة المضرة والمفسدة لأن العقلاء يذمون من امتنع من الفعل من دون أمارة المضرة
ولا يذمونه إذا امتنع لأمارة ألا ترى أن من قام من تحت حائط غير مائل لتجويز سقوطه لخلل
في باطنه فإنهم يذمونه ولا يذمونه إذا كان مائلاً ويذمون من امتنع من أكل طعام شهي
لتجويز كونه مسموماً ولا يذمونه إذا دلت أمارة على كونه مسموماً وأما كونه مفسدة فإن
العقلاء يستبعدونه كما يستبعدون السقوط في حائط غير مائل وكما يستبعدون كون
الطعام الشهي مسموماً وأما الخبر فإن تجويز كونه كذباً وجه قبح ولا يحتاج فيه إلى أمارة
تدل على كونه كذباً وليس يصير الإقدام العلة في ذلك ولأن كون الفعل منفعة وجه
حسن وليس كونه خبراً وجه حسن ولا الإقدام فيه أن يكون صدقاً وجواب آخر
وهو أنه لو قبح الإقدام على المنافع لتجويز كونها مفسدة لقبح الإحجام عنها لتجويز كونها
مفسدة وفي ذلك وجوب الانفكاك منها وفي ذلك وجوب ما لا يطاق ولا يلزم عليه
الخبر إذا قبح لتجويز كونه كذباً أن يقبح تركه لأن تركه ليس بخبر فيجوز كونه كذباً ولا يلزم عليه
إذا قبح الخبر لتجويز كونه كذباً أن يجب فعله لتجويز كونه صدقاً لأنه لو قطع على كونه

هو انه لا يجوز لغيره التصرف فيه الا باذنه او هو احق منع غيره منه فيسأله هذا
تعليل الحكم بنفسه مع انا لا نسلم لكم ذلك والصافان الانسان انما يكون احق بالتصرف
بالشرع لان العقل لا يدل على ذلك عندكم واذا كان هذا الاصل غير ثابت عندكم
وكلاما تقتضيه العقل بطل ما قلتم وانما يقبح منه التصرف في ملك الغير بغير
اذنه لانه يضره لا لانه ما لكه فقط الا ترى انه يحسن منا الاستظلال بحائط الغير
ويحسن منه النظر في مرآته والتقاط ما ينتثر من عليه لما لم يضره ذلك والمنافع
والمضار يستحيلان على الله تعالى دليل وهو ان الله تعالى خلق الطعوم
والاجسام فلا بد من ان يكون في خلقها غرض والا كان عبثا ولا بد من ان يرجع الى
المكلف ولا يجوز ان يكون الغرض فيه مضرتنا لانها لا تحصل ولا ان يضر بها لانه لا تحصل
الا بادراكها وفي ذلك اباحته ادراكها ولانه لا يجوز ان يقصد تعالى المضرة
بمن لا يستحقها فلا بد من ان يقصد به المنفعة اما بان يدركها او يجتنب ادراكها
فيستحق الثواب او يستدل بها وفي ذلك اباحته ادراكها لانه انما يمكن ان يجتنب
ادراكها اذا انعدم ادراكها ولا يمكن الاستدلال بها الا بعد معرفتها ولا
تحصل لنا معرفتها الا بادراكها فلا بد من ان يقرر في العقل اباحته ادراكها وقد قيل
انه تعالى لو قصد ان يستدل بها من دون ان ينتفع بادراكها لكان قد قصد الاضاع
من احد الوجهين وذلك يقتضي ان يكون عبثا من الوجه الثاني لان الوجهين في العقل
جريان مجرى فعلين متميزين وكما لا يجوز ان يخلق فعلين ولا يكون له غرض في احدهما فقد
ثبت في الوجهين ولا يلزم على ذلك ان يقصد بالماء منفعة الملائكة بها بالادراك
وان يقصد استدلال اهل الجنة بما خلقه لهم لانه لا يصح منهم الاستدلال المعرفتهم به
تعالى ولا يصح من الملائكة الانتفاع بالادراك لها فيجب ان يقول ولا يجوز الانتفاع
بها من جهة الادراك لانه مفسدة ولو صح الانتفاع بها لما وجب ان يقصد ذلك
لان الاصلح في الدنيا غير واجب عندنا والوجهين جريان مجرى فعلين متميزين
ان عنوانه في وجوب حصول غرض فيهما لم نسلمه ولنا ان نقول انه اذا فعل
احدهما لا لغرض فقد اوجد ما لا غرض فيه وكان عبثا وليس كذلك الفعل الواحد
اذا قصد بفعله احد الوجهين لانه فعل ما له فيه غرض ولم يكن عبثا دليل
وهو انه حسن من العقلاء التنفس في الهواء وان يرحلوا من ذلك الا بما يحتاج اليه
الحبوة لان من قدر على نفسه في التنفس ولم يرحل الا ما يحتاج اليه الحبوة عده العقلاء من
المجانين والعلة في حسن ذلك انه منفعة لا يعلم فيها مفسدة ولا مضرة فان قيل انما
لحسن التنفس لانه يطفي عن القلب الحرارة والدلالة على ذلك انه يضره ولا ينفع فسأله
ليس كذلك لانه يجوز ان يكون نافعا ملذا كما ان الزائد على ما يحتاج اليه الحبوة

لانه لو كان فيه علينا دليل لكان اما ان يكون موجبا عن وجوبها او وجها موجبا لوجوبها اما

الحكم الموجب فهو ان استحقاق الذم بتركها والمدح بفعلها ومعلوم انا لا نعلم بالعقل

استحقاق ذم من اخل بصوم اول يوم من شهر رمضان دون ما قبله ولا نعلم انصافا بينه

اول يوم من شهر رمضان عما قبله في وجه الوجوب سوا وقف ذلك على امارة مظنونه

او لم يقف وقد دخل في ذلك انا لا نعرف وجوب هذه العبادات بامارات من جهة العا

دات لان العادات تتعلق بالمنافع والمضار لانا لا نعلم في هذه العبادات منافع ود

فع مضار عاجله فقال تختلف لذلك سوا اما انه تتعلق بالمصالح والمفاسد الشرعيه

عنه فهو طرق الاحكام الشرعيه كالادله والامارات واسباب هذه الاحكام وعللها

وشروطها اما الادله فنحو الكتاب والاجماع نحوه والامارات فكون القياس وخبر الواحد

واما الاسباب فكزوال الشمس سببا في وجوب الصلوه والعلل فكالكيل علة

في الربا واما الشروط فضربان شروط في احكام عقليه كالتي شرطها الشرعيه في اثبات

لان التمليك بالبيع معلوم بالعقل والاخر شروط في احكام عقليه شرعية نحو شرط

الطهاره والوضوء في الصلوه وغير ذلك وقد فرق بين السبب والعلة بوجوه منها

ان العلة لا يجب تكررها والسبب يجب تكرره ولهذا كان الاقرار بالزنا سببا لوجوب

الحد لما تكرر ومنها ان العلة تخص المعلول والسبب لا تخصه كزوال الشمس

ومنها ان السبب يشترك فيه جماعة لا يشتركون في حكمه كزوال الشمس يشترك

فيه الطاهر والحايض ولا يشتركان في وجوب الصلوه ولا يجوز ان يشتركوا في العلة

ولا يشتركوا في حكمها

باب في انه لا يجوز ان يقال للرسول وللعالم احكم فانك

لا تحكم الا بالصواب اختلف الناس في جواز تفويض الله تعالى الى المكلف او يوجب

او يحرم او يبيح باختياره فمنع منه اكثر الناس واجازه موسى بن عمران وذكر الشافعي

في كتاب الرسالة ما يدل على ان الله تعالى لما علم ان الصواب يتفق من نبيه عليه السلام جعل

ذلك اليه ولم يقطع عليه بالجواز وجوز خلافه واحتج من نفى العصاه للمنع من

ذلك بان الشرعيات مصالح والمكلف قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد فلو اباح الله تعالى

له الحكم باختياره لكان قد اباح له الحكم بما لا يامن كونه مفسده ان قيل انه يامن ذلك

لقوله تعالى له انك لا تحكم الا بالصواب قيل له انه لا يجوز ان يقول الله تعالى ذلك

له لانه لا يجوز ان يستمر بالمكلف الحال في اختيار الصلاح دون الفساد من غير علم

كما لا يستمر به الحال في اتفاق الصدق منه في الاخبار الكثيره وفي الاحكام وفي الافعال

الكثيره من غير علم فان قيل انه قد يتفق منه اختيار الصواب في الافعال القليله

فجوزوا ان يفوض الله ذلك اليه في محل او محلين قيل له قد اجيب عن ذلك بان الذي

يمنع في المكلف ان يكون المكلف عالما بحسن الفعل قبل اقدامه عليه ومتى فوض الفعل

ما لا يدرى من جهة العادات ... [illegible]

الا الصواب فقد جعل الطريق الى ذلك والجواب انا قد بينا انه لا يجوز ان يقول الله
ذلك ولا يجوز ان يسميه الحاكم في اجتهاده بالمصلحة دون المفسدة وان ذلك اسقاط
اللطف عنه ومنها ما استدلوا به على ان التعبد ورد بذلك وهو قوله كل
الطعام كان حلا لبني اسرائيل الآية قيل له يحتمل ان يكون حرم ذلك على نفسه بالنذر
او بالاجتهاد ويكون في شرعهم اباحة التحريم بالنذر كما ان في شرعنا اباحة الايجاب
بالنذر ومنها قوله عليه السلام في الحج لو قلت نعم لوجبت فعلق الوجوب
بقوله قيل له انما فعل ذلك لان قوله يدل على الوجوب وليس فيه ما يدل
على ان قوله صادر لا عن وحي ومنها قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك ولولا ان اخشى ان يفترض السواك لاستاك فبين ان ذلك موقوف
على اختياره الجواب انه يجوز ان يكون تعالى اعلمه انه متى امرهم بذلك ومتى
داوم على ذلك صار مصلحة امته فيجب ذلك عليهم ومتى لم يفعل ذلك لم يكن
مصلحة ولم يامرهم بذلك لاجل المشقة ومنها ان موسى اسند الاحكام من قبله
الا النسخ ايات انزلها الله تعالى عليه الجواب انا لا نعلم ذلك ولو علمناه لم
نعلم ان ما ورا النسخ لم يوح الله فيه شي ومنها قوله عفوت لكم عن صدقة
الخيل والرقيق الجواب انما اضاف العفو الى نفسه لانه قد كان رسولا اخذ
ذلك وهو الذي لم ياخذه الان وان كان ذلك بوحي ومنها ان السنة مضافة اليه
وحقيقة الاضافة تقتضي انها من قبله الجواب انما اضيفت اليه لانها
علمت من قبله ولانه السفير فيها ولهذا اضاف الله جميع السنن وان لم يكن جميعها
من قبله ومنها ان الصحابة لو حكمت في الحوادث عن دلالة لما اضافت ذلك الى
رايها والجواب ان الراي هو الحكم عن اجتهاد ونظر في الامارة او الدلالة
المستنبطة وليس هو الحكم من غير نظر لان ذلك تخمين وتشهي ومنها انهم
لو حكموا بالدلائل لظهر ذلك لان الحجج لا تنزل الحوادث ان الادلة اذا دخلها
الشبه فانها تنزل فالامارات اولى بذلك وعلى انهم انما لم يظهر ذلك اذا تغير
اجتهادهم فيه واذا لم يعرف ذلك تعرف مصلحتهم فيه فيكون الحكم هو الثاني دون
الاول على قول من يقول كل مجتهد مصيب ومنها انهم لو حكموا بالدليل لما قالوا
في بعض الاحكام ان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان الجواب
ولو حكموا بالاجتهاد لم يجز لهم الحكم به لما سلكوا الى الصواب وعلى ان من يقول الحق
في واحد يقول يجوز ان يخطئ ومن يقول ان كل مجتهد مصيب يقول انما قالوا ذلك
في بعض الاحكام لانهم جوزوا فيها ان يكون نص مخالف لاجتهادهم لم يبلغهم

في الاحكام على الوحي نحو الظهار واللعان والايلاء وغيرها فان قيل انه لم يرجع
فيها الى التوريه لانهما مسيسان مما تعبد به صار الرجوع اليها قيل له انه لم ير
جع اليها الا في الرجم وهذا رجوع الى ما قلناه وانه لم يكن متعبدا اما الرجوع الى التور
يه ونفي الخلاف في الرجم وسنبين انه لم يرجع اليها ليستفيد الحكم منها وايضا فالسلف
لم يرجعوا في الحوادث الى غير القران والسنة ولم يرجعوا الى نقل اهل الملل ولم يسالوهم
عن شرعهم ولو كانوا متعبدين بالرجوع الى غيرهما لاجروا التوريه او غيرها مجرى القران والسنة
فان قيل انما كانوا متعبدين بما تواتر عندهم من شرع من تقدم دون ما نقل بالاحاد
لان نقل الكفار بالاحاد لا يجوز العمل به ولم يفحصوا عن شرعهم لان تواتره يغني عن ذلك قيل
له ليس كل الملل لان كثيرا مما تواتر نقله لا يعرفه الا من خالط النقلة وفحص عن نقله الا
ترى ان كثيرا مما تواتر من فتاوى السلف وما شجر بينهم لا يعرفه من لم يخالط النقلة ٥
دليل وهو انه عليه السلام صوب معاذا في خبره في عدوله من الكتاب والسنة الى الا
جتهاد ولم يعرضها الطلب واحتج عليه في التوريه والانجيل فان قيل ان ذلك دا
خل في قوله فان لم تجده في كتاب الله قيل له ان المفهوم من قولنا كتاب الله هو القران الا
ترى ان المفهوم من قول القائل قرات كتاب الله وحكمت بكتاب الله دليل
وهو انه عليه السلام لو كان متعبدا بشرع من سلف لم يخل اما ان يكون مخاطبا بشرع موسى
او عيسى لان شرع من قبلهما قد درس ولا يجوز ان يكلف بشرع موسى لان شرعه كان منسوخا
بشرع عيسى عليه السلام ولا يجوز ان يكون مكلفا بشرع عيسى لان احدا لم ينقل بنقل الكافة والناس
في هذه المسالة على اقوال ثلثة منهم من قال لم يكن متعبدا بشرع اصلا ومنهم من قال كان
متعبدا بشرع موسى ومنهم من قال بل بشرع ابرهيم دليل وهو انه لو كان متعبدا
بشرع من قبله لنسب بعض شرعه اليهم الا ترى ان شرع رسولنا لا ينسب الى امته لا
نهم متبعون له في ذلك واحتج المخالف باشياء منها قوله تعالى اولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده وشرعهم من هداهم الجواب انه تعالى امره باتباع هدى مضاف
الى جماعتهم وليس ذلك الا التوحيد والعدل دون الشرائع التي لم يجتمعوا عليها ومنها
قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وبينا من جملة النبيين والجواب
ان ظاهر الاية يقتضي ان يحكم بها كل النبيين وذلك يوجب حكمهم بالتوحيد والعدل
دون شرايعها التي نسخها بعضهم ومتى حملنا الاية على هذا امكننا ان نحمل الاية
على جميعهم ومتى حملوها على الشرائع لم يمكنهم حملها على جميع النبيين لما بينا ومتى حملنا
ها على ذلك فقد تمسكنا بظاهرها وان عدلنا عن ظاهرها والمخالف يعدل مثل ذلك فاذا سا
ويناهم وهم المستدلون سقط استدلالهم ومنها قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان
اتبع ملة ابرهيم حنيفا والجواب ان الملة اسم لاصول الدين لا للفروع ولهذا لا يقال
في الفروع انه ملة ابي حنيفة والشافعي ولا يقال ملتهما مختلفة وهذا اتفاق وما كان

خطابه تعالى ان يعلم ما يفيده الخطاب بمجرده او مع قرينة وانه تعالى لا يجوز ان يجرد خطابه
الا ونقصد ما يفيده بمجرده وان قرنه بقرينة فقصدنا ما يفيده بعده مع القرينة والشرط
في الاستدلال بالامساك عن الخطاب على الحكم ان الحكم لو كان حاصلا لدلنا الحكيم
عليه والشرط في الاستدلال بخطاب الرسول عليه السلام هو ان نعلم فائدة الخطاب
ونعلم ان الحكيم لا يعبث من نعلم انه يخبر بالكذب وينهى عن حسن ويامر بقبيح والشرط
في الاستدلال بشرعنا ان يؤدي الينا العبادة هو ان نعلم انه تعالى لا يعبث من نعلم انه
يعلم ما مصالحنا والشرط في الاستدلال بخطاب الامة ان نعلم ان الله ورسوله قد
شهدا بانهم لا يجمعون على خطاء

باب في كيفية الاستدلال بالخطاب المجرد على حقائقه

اعلم ان الخطاب اذا استعمل في شي على الحقيقة وفي شي
اللغوية والعرفية والشرعية
اخر على المجاز فانه يجب حمله على الحقيقة دون المجاز لان الغرض هو افهام المخاطب
والمخاطب انما يفهم حقيقته اذا تجرد من قرينة فلو خاطبه الله تعالى بفهم المجاز عنه لكان
قد كلفه ما لا سبيل اليه والحقيقة ضربان اصلية وهي اللغوية وطارئة وهي ضربان
طارئة بعرف اللغة وطارئة بعرف الشرع فمتى كان الخطاب مستعملا في اللغة في شي
وفي العرف في شي اخر ولم يخرج بالعرف من ان يكون حقيقة في المعنى اللغوي فانه يكون
مشتركا فيهما ويجي الكلام في الاستدلال به الاسم المشترك وان صار مجازا في المعنى اللغوي
وجب حمله على العرفي لانه المفهوم وجرى مجرى الحقيقة مع المجاز وعلى هذا
في الاسم اذا انتقل الى معنى شرعي وكان مشتركا بينه وبين المعنى اللغوي او العرفي او صار
مجازا في اللغوي او العرفي فصار الخطاب يجب حمله على العرف الشرعي ثم على العرف
اللغوي ثم على اللغوي فان لم يمكن وجب حمله على المجاز فان خاطب الله تعالى طائفتين
بخطاب هو حقيقة عند احديهما في شي وعند الاخرى في شي اخر فانه يجب ان تحمله كل وا
حدة منهما على ما تتعارفه لانه تعالى لو اراد خطاب المعنى من الطائفتين بما لا تعرف
المعنى الاخر بانه اراده فلا يدري ما طلقه في الاصل وسعى ان يراد في ذلك ويعلم بذلك
الخطاب من بعد او اطرته في مجلس والا كان مبدا الخطاب الواحد على معنيين فان
قيل هما فهلا لو حرم علينا تعالى ان نستعمل اسم الصلوة في الدعاء او
علمنا ان تعارفه في المعنى الشرعي وخصصنا في ذلك فلم نتعارفه ثم قال [illegible]
الصلوة على ماذا يجب ان نحمله فقيل له ان اخبر تعالى انه لا يستعمل اسم
الصلوة الا في المعنى الشرعي وجب حمله عليه وان لم يخبر بذلك وجب حمله

التعلق والثاني لا ينفك أحدهما من الآخر أما الأول فنحو أن يدل الظاهر أن الخال يرث
ويجمع الأمة على أن الخالة بمثابته في توريث الإرث ونفقه فيحكم بذلك وإن لم نعرف
وجه التعلق وأما الثاني فضربان أحدهما أن يكون ذلك المعنى وصلة إلى فائدة الخطاب كا
لأمر بالطهارة فإنه يقتضي وجوب استقاء الماء والآخر ضربان أحدهما أن يكون الحكم
إباحة فيعلم به إباحة ما لا يتم المباح إلا معه والآخر أن يكون الحكم وجوبا فيعلم
به وجوب ما لا يتم الواجب إلا معه أما الأول فنحو قوله تعالى وكلوا واشربوا إلى
قوله ثم أتموا الصيام إلى الليل فإباحة الجماع إلى الفجر وذلك يدل على تأخير الغسل عن
الفجر يدل على إباحة تأخيره عن الفجر والثاني وجوب ستر الفخذ فإنه لا يمكن إلا بستر
بعض الركبة فدل على وجوب ستر بعضه ٥

باب في كيفية حمل خطاب الحكيم على غير ظاهره إذا اقترنت به القرائن

اعلم أن خطاب الله تعالى وخطاب رسوله عليه السلام لا بد من أن يفيد
شيئا ولا يخلو إما أن يكون محتملا لأكثر من فائدة واحدة فيكون مشتركا بينهما أو لا يحتمل
إلا من حقيقة واحدة ولا يخلو إما أن يكون عاما أو خاصا فإن كان خاصا فإما أن يتجرد
عن قرينة أو لا يتجرد فإن تجرد عنها حمل الخطاب على ظاهره وإن لم يتجرد فإما أن يدل القر
ينة على أن المراد به ليس ظاهره أو يدل على أن المراد غير ظاهره أو يدل على أن المراد ظا
هره وغير ظاهره فأما الأول فيعلم أنه قد خرج ظاهره من أن يكون مرادا فلا يخلو
إما أن يكون مجوزا به في غير ظاهره أو لا يكون فإن لم يكن مجوزا به في غير ظاهره على
يجد ذلك وجها يعرف به قرينة تدل على المراد إلا أن الخطاب لا يتناول غير ظاهره
فيحمل عليه وإن كان يتجوز به في غير ظاهره لم يخل وجه المجاز إما أن يكون واحدا أو
أكثر من واحد فإن كان واحدا حمل عليه من غير افتقار إلى دلالة زائدة لأن الحكيم إذا أراد
خطابه فلا بد من أن يعني به ما يفيده أهل اللغة وإذا لم يعن به الحقيقة فليس إلا
المجاز وإن كان المجاز أكثر من واحد لم يخل إما أن يدل دلالة مبتدأة على المراد بعينه أو لا
يدل فإن دل على ذلك قضي به وإن لم يدل لم يخل وجوه المجاز إما أن تكون محصورة أو لا تكون محصورة
فإن لم تكن محصورة فلا بد من دلالة تدل على المراد هل يمكن وقاضي القضاة قال لأنه لا
يجوز أن يريدها أجمع مع تعذر حملها علينا ولقائل أن يقول إنه أراد بها كلها
على البدل لأن ذلك ممكن مع فقد الدلالة ومع فقد الحصر ألا ترى أنه تعالى لو أوجب
علينا ذبح بقرة وأمكننا أن نذبح أي بقرة شئنا وإن لم يمكننا حصر البقر فأما من
لا يجيز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان فيجيء على مذهبه أنه لا بد

ظاهره حمل عليهما ان كانت الدلالة عينته على قول القرينين وان لم تعينه فالقول فيه
كالقول في الخاص اذا دلت الدلالة على ان المراد غير ظاهره ولم تعينه وان دلت على
ان المراد ليس ظاهره او ان المراد غير ظاهره ولم تعين لم تخرج هذه القرينة لانه اذا لم
يكن المراد ظاهره جاز ان يكون المراد بعض ما يتناوله وجاز ان يكون المراد شيئا لم يتناوله
الخطاب فاذا لم يصح اجتماعهما فلا بد من دلالة تعين المراد ومثل ذلك في العام ان يدل دلالة
على ان بعضه مراد ومتى دلت على ذلك دلالة لم تخرج البعض الآخر من ان يكون مرادا
لانه لا ينافي ذلك فان دلت على ان المراد هو البعض خرج البعض الآخر من كونه مرا
دًا لان ذلك اخبار بان ذلك البعض هو كمال المراد وان دلت على ان بعضه ليس بمراد
خرج ذلك من كونه مرادا وبقي ما عداه تحت الخطاب ٥

باب في كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك

اعلم ان اصحابنا من يقول انه يراد بالاسم المشترك المعنيان المختلفان وانه عند تجرده عن
القرائن يحمل عليهما اذا امكن الجمعه كان في احدهما او مجازا في احدهما ومن منع من
ذلك يقول لا بد من قرينة تقترن به تدل على المراد منهما لان الاصل في الخطاب المشترك
ان يحمل على احد معنييه وانما يحمل عليهما عند من يجيز ذلك لتجرده عن قرينة تخص
احدهما وتجري مجرى العموم فاما اذا اقترنت به قرينة تدل على ان احدهما غير مراد
تعين الثاني مرادا به وان دلت على ان احدهما مراد خرج الثاني من كونه مرادا هذا
هو الصحيح على القولين فاما ان دلت على ان واحدا منهما ليس بمراد فالقول كالقول فيما
لا يحتمل الا معنيين واحدة ودلت القرينة على انهما ليس بمراد وكذلك اذا دلت على
ان غيرهما مراد ولم تعينه وكذلك ان دلت على ان المراد هما وغيرهما ولم تعينه
او عينته هذا على قول من يجيز ان يراد به فاما من منع من ذلك فانه يقول اذا دلت
القرينة على ان المراد ليس ظاهره او غير ظاهره وكان لا يستعمل الا في وجه واحد
من المجاز حمل عليه وان كان يستعمل في اكثر من واحد فلا بد من دلالة تعين المراد
ولا يجوز ان يرد دلالة على ان المراد ظاهره وغير ظاهره لانه ما وضع لهما ومتى
دلت فلا بد من التكلم به من نقل او اصطلاح خاصا كان الخطاب او عاما ٥

٢/١٥

باب في ان يكون حكم الخطاب اذا تناوله على وجه المجاز لا يدل على انه مراد بالخطاب

اختلف الناس في ذلك فقال الشيخ ابو عبد
الله وحكاه عن ابي الحسن والادلة في قوله تعالى او لامستم النساء ان فيام

لم يخف عليه وان لم يشتبه فلا رواية في الصحابة انه لا يقطع على ظاهره والجواز ان يكون في
السنن ما يدل على خصوصه لانه لا يجب ان يخلو من الطريقة واذا لم يقطع على ثبوت
حكمه لم يجز ان يعترض عليه غيره وقال ابو الحسين وهذا الاشبه لان الخطاب ولا لم نا
وله لانه كلف فهم المراد لنفي غيره اما مطلقا او على وجه الكفاية فلا يجوز ان
لا يمكن من ذلك واذا لم يجد في الادلة ما يعدل به عن ظاهره وجب ان يحمله على ظا
هره في تلك الحال وان يعترض عليه غيره سوا استقرت السنن او لم يستقر لانه ان استقرت
وقطع على فرضه ان كان الخطاب ساوله وفرض من سمعه العمل بظاهره في الحال
ويجوز ان يكون في السنن ما يعدل به عن ظاهره فاذا بلغته تلك السنة تغير فرضه
واذا استقر فلم يجد ذلك وهذا الخبر على من عاصر النبي صلى الله عليه واله ممن
غاب عنه ان يجوز ان يكون ما يلزمه من العبادات قد نسخه النبي عليه السلم فبلغه
النسخ تغير فاذا بلغه تغير فرضه وتغير فرض القياس عليه فاما العامي فلا يجوز له
ان يفتي بظاهر الخطاب لانه يجوز ان يكون في الادلة ما يمنع من ظاهره ولا يجب
ان يتمكن منه لانه ما كلف فهم المراد به ٥ الكلام في المفتي والمستفتي

باب في الصفة التي معها يجوز للانسان ان يفتي نفسه

ويفتي غيره ويحكم عليه اعلم ان تلك الصفة هو ان يكون من اهل الاجتهاد وانما يكون
من اهل الاجتهاد اذا عرف الادلة السمعية وامكنه الاستدلال بها وقد بينا
اقسام الادلة السمعية وبينا ما يدل عليه وكيفية الاستدلال بها وشروط ذلك
ولا بد من ان يعرف جملة ذلك ولن يتمكن من الاستدلال بالخطاب الا اذا عرف
حكمة المخاطب اما حكمته او عصمته ولا بد من ان يعرف التوحيد والعدل
والنبوة وقد تقدم تفصيل هذه الجملة فلا وجه لاعادته ويجوز ان يكون مجتهدا في
مسلة من الفرائض وان لم يعرف ما عداه من ابواب الفقه لان الظاهر من احكام
الفرائض انها لا تستنبط من غيرها الا نادرا والذهاب عن النادر لا يقدح في الاجتهاد
الا نرى ان المجتهد قد يخفى عليه من النصوص الشيء ولا يقدح ذلك في كونه من اهل
الاجتهاد

باب في كيفية فتوى المفتي

اعلم انه لا يجوز للمفتي ان يفتي بقول غيره لانه انما يسال عن اجتهاده فلو جاز ذلك
لجاز للعامي ان يفتي بما يجده في كتب الفقهاء فان سئل ان يحكي قول غيره جاز له ذلك
ومتى ما تقدم له اجتهاد في الحادثة وسيل عنها وجب عليه الاجتهاد وان
تقدم وقد ذكر وجه اجتهاده جاز له ان يفتي به لانه قد اجتهد في الحال واذا لم
يجز له ان يفتي بما لا يذكر اجتهاده فيه فاولى ان لا يجوز له ان يفتي بقول من غاب لانه

متعبدًا او وجه الاجماع لان الامة مجمعة على انه يلزمه الرجوع الى العلماء والمخالف يوجب عليه
السؤال عن ادلتهم ليعمل بها ولانه اذا اطلق قولا مختلفا فيه لم يخل اما ان يجوز له المقام على
وجه او لا يجوز له ذلك ولا واسطة بينهما وايهما كان فهو يعتقد بحكم وذلك الحكم اما
عقلي او شرعي والاول يمنع منه الاجماع لان المخالف يلزمه السؤال عن الادلة الشرعية
ولان كثيرا من العامة لا يعلمون في كثير من الافعال حكم العقل وانما يعلم ذلك اهل الاجتهاد
وان لزمه حكم شرعي فاما ان يلزمه الوصول اليه بالتقليد او بالاستدلال وان لزمه الا
ستدلال فاما ان يلزمه ذلك بان يتعلم بعد كمال العقل ليصير من اهل الاجتهاد واما ان يسال
العالم عن ادلة المسألة فيجتهد فيها والاول لم يوجب على كل احد التفقه عند كمال عقله
ولان في الاشتغال بذلك على وجه يصير به الانسان من اهل الاجتهاد اهمال امور الدنيا
وافساد حالها ولم يوجب احد ذلك وايضا فما الجواب اذا نزلت به حادثة قبل ان يصير
من اهل الاجتهاد وايضا فما الجواب اذا قصر فلم يتعلم او نزلت به حادثة وان ابتدأ في التفقه
وبه الحادثة وايضا فليس كل من يتفقه يصير من اهل الاجتهاد وعلى ما يرى عليه كثير ممن
تفقه وان لزمه سؤال العلماء عن الادلة لم يصح لانه لا يتمكن من الاجتهاد فيها الا بعد
ان يعلم طرفا من اللغة وكيفية الاستدلال بالادلة ومعرفة ما يعرف من ظاهرها فان
رجع في ذلك الى قول العالم فقد قلده وان بحث عن الاخبار ووجوه المقاييس ضاق
عنه زمان الحادثة وقد لا يمكنه الاجتهاد دون البحث عنها وكثير من اصحاب الحديث
يعرفون ما روي من الحديث وليسوا من اهل الاجتهاد واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق
للعامي طريق الا التقليد وقد استدل على جواز تقليد العامي بان قيس على رجوع العالم
الى رواية الخبر الواحد واحتج من منع من ذلك بان العامي اذا قلد لم يامن ان
يخطئ العالم في الاجتهاد فيكون فاعلا للمفسدة وهذا باطل برجوع العالم الى الخبر
الواحد لانه لا يامن ان يكون كاذبا في خبره فيكون بالعمل به فاعلا للمفسدة فان قالوا
مصلحته العمل بحسب الخبر وان كان كذبا قيل له وكذلك مصلحة العامي هو
العمل بفتوى المجتهد وان كان له غاشا وقاسوا التقليد في الفروع على التقليد في
الاصول من غير علة وكل قياس من غير علة فهو باطل والفرق بينهما ان الحق في التوحيد
والعدل لا يحصل بحسب اختلاف الانسان والحق فيه واحد فلا يامن ان يكون من قلده لم يصب الحق
وليس كذلك الفروع لان الفعل فيها يكون مصلحة بحسب ظنه ولا يمتنع ان يكون العمل
فيها مصلحة بحسب فتوى المجتهد كما ان مصلحة العالم هو العمل بحسب ما خبر به
الواحد عنه عليه السلام وايضا فالعامي انما يلزمه النظر في مسائل مخصوصة في التوحيد
والعدل وادلتها قليلة يكفي فيها التنبه اليسير لا يقطع عمره وليس كذلك الشرعيات

الحق ثقيل مري والباطل خفيف وبي والجواب ان هذا من اخبار الاحاد وعلى
انه عليه السلام لم يقل انتقل من كل ثقيل وانما قال فهو ثقيل ونحن نقول بذلك لانه مخالف
للشهوه وعلى ثقله والباطل خفيف انه في الغالب خفيف لان عبادات اهل الهوا
النصارى واليهود اكثرها باطل وهي ثقيله جدا فان غلب على ظنه ان احدهما ادين فالواجب
عليه اتباعه لان الثقه به اقوى فان تساويا في الدين وتفاضلا في العلم فذكر في العمد ان
قوما جوزوا المقلد الانقص في العلم وهذا يسقط عنه الاجتهاد في اعلمهما لانه النفس
اذ كان لو تبين له اعلمهما جاز له العدول عنه وقال في شرحها ليس له الا الاخذ بقول اعلمهما
لان النفس اليه اسكن واجرى التفاضل في العلم مجرى التفاضل في الدين واما اذا كان
ادينهما انقصهما علما فيحتمل ان يقال هما سوا والاولى ان يقال يرجح قول اعلمهما
لزيادته فيما تعين على الاجتهاد والوقوف على الصواب ومثل هذا النظر لا يخفى على
العوام لانه كثير في الدنيا

باب في انه ليس للعامي ان يقلد في اصول الدين

منع اكثر المتكلمين والفقها من التقليد في ذلك واجازه قوم من اصحاب الشافعي ولم
يختلفوا في انه ليس له ان يقلد في اصول الشريعه كوجوب الصلوه واعداد ركعاتها
والدليل على المنع منه انه مكلف بالعلم بهذه الاصول والتقليد ليس بطريق الى
العلم لان المقلد يجوز خطا من يقلده ولان من اجاز له ذلك واوجب عليه العلم باصول
الشريعه فقد تناقض لانه لا يحصل له الا بعد المعرفه بصدق من جا بها فان قلد في
صدقه فقد قلد في وجوب كل ما اخبره بوجوبه وان جاز ان يعلم صدقه بالتقليد
جاز ان يعلم اصول الشريعه بالتقليد ٥

باب في المجتهد هل له ان يقلد غيره من المجتهدين كالصحابي وغيره

قال ابو علي يجوز له ذلك وان كان ليس في الصحابه من خالفه فان حصل لقول بعضهم
مزيه اخذ به وان تساووا كان المجتهد مخيرا وحكى قاضي القضاه عنه ان الاولى
ان يجتهد ويعمل على اجتهاده وان قلد الصحابي جاز وحكى عن محمد بن الحسن انه جعل
الاصول اربعه منها اجماع الصحابه واختلافها وهذا يقتضي ان يجوز له الاخذ بالقول
المخالف به وحد الشافعي في رسالته القديمه جواز تقليد الصحابه وترجيح قول الائمه
منهم واختلفوا في جواز تقليد العالم من هو اعلم منه من الصحابه وغيرهم فجوزه
محمد بن الحسن وعن ابي حنيفه روايتان احداهما جوازه والاخرى المنع منه واجاز ابن
سريج تقليد العالم من هو اعلم منه اذا تعذر عليه الاجتهاد واكثر الفقها منع

انه

لا

ذكر

الحق بعدي مع عمر وقوله اللهم أدر الحق مع علي حيث دار والجواب أن هذه أخبار
آحاد لا يجوز الاحتجاج بها في هذا الموضع وعلى أن قوله بأيهم اقتديتم وقوله اقتدوا
بالذين من بعدي هو خطاب مواجهة لمن كان في ذلك العصر وهم غير الصحابة وغيرهم ممن
لم يكن من أهل الاجتهاد وهم العامة فجاز لهم التقليد وكذلك قوله بأيهم اقتديتم اهتديتم
وقوله اقتدوا ليس بعام في وجوه الاقتداء فلا يمتنع أن يريد به الاقتداء في روايتهم لأنه لو
صح من اتبع غيره في روايته أنه اقتدى به وأيضاً فقوله عليكم بسنتي وقوله اقتدوا
هو خطاب واحد ثم لم يوجب على المجتهد التقليد فعلمنا أنه أراد العامة وقوله
الحق بعدي مع عمر وقوله اللهم أدر الحق مع علي يدل على أن قولهما حق والقائلون بأن
كل مجتهد مصيب لا يأبون ذلك وأكثر ما فيه يمنع العالم من تقليدهما ومما يبين أن الصحابة
بعد أن يرجع بعضهم إلى قول البعض من غير أن يسأله عن دليله نحو رجوع عمر إلى قول
علي عليه السلام ومعاذ ولم ينكر عليه أحد وبايع عبد الرحمن عثمن على اتباع سنة
الشيخين والجواب أنه يجوز أن يكون عمر تنبه على وجه قولهما عند سماعه
لهما أو خطر له بالبال من غير أن ينبهه قولهما وفهم الحاضرون ذلك فلحسن ظنهم به
لم ينكروا عليه حاملين له على ذلك في الآراء في الحدود وليس كل ذلك عمل الصحابة بخبر
مروي لأن العادة تقتضي أنهم إنما عملوا به لأجله لأنهم سهوا عنه على وجه الا
جتهاد وقد تقدم بيان ذلك وقيل إن قول المجتهد صواب وكل صواب يجوز
اتباعه والجواب أن القائلين بأن الحق في واحد لا يسلمون ذلك ومن يقول إن كل
مجتهد مصيب يقول ليس كل ما كان حقاً من قائله فهو حق وصواب من غيره ألا ترى
أنه ليس بصواب ممن أداه اجتهاده إلى خلافه فإذا ثبت ذلك فمن قال لا يجوز للمجتهد
تقليد الصحابي فإنه لا يجوز تخصيص العموم بقوله ومن قال بذلك بعد قال قاضي القضاة
يلزمه أن يخص العموم به لأنه يراه حجة وهذا غير ظاهر لأن له أن يقول لي تقليده إذا
لم يظهر عموم بخلاف قوله فإذا ظهر لم أخصصه بقول الواحد من السلف

باب في ذكر اختلاف الناس في إصابة المجتهدين في الفروع مصيب

قال أبو علي وأبو الهذيل وأبو هاشم كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي حكمه
الذي أداه إليه اجتهاده وقد حكي ذلك عن أبي حنيفة وحكاه عن الشافعي بعض أصحابه
وهو ظاهر قوله في بعض المواضع لأنه قال كل مجتهد أدى ما كلف وقال الأصم وابن
علية وبشر المريسي إن الحق من المجتهدين واحد ومن عداه مخطئ في اجتهاده وفي حكمه
وإن على الحق دليلاً يعلم به المسترشد أنه يوصل إليه ويجب نقض الحكم بما خالفه
وقال غيرهم ممن قال بهذا القول إن على الحق دليلاً ولا يعلم المجتهد

أن يبدأ المجتهد ليظفر بالأمارة الأقوى أو يغلب على ظنه تعارض الأمارات وأجمعوا على
أنه لا يجوز له إذا ظفر بأقوى الأمارات أن يعمل على أضعفها ولأن أضعفها مع الأ
قوى يجري مجرى الأمارة مع الدلالة وإن تعارضت الأمارات أن يخير بينها لأنه
ليس بعضها أولى من بعض فإن قيل ما معنى قولكم إن الأمارة أقوى من غيرها
وأشبه بأن يعلق بها الحكم قيل له قولنا أشبه قد يراد به كثرة الشبه
وقد يراد به معنى الأولى مثال الأول قولنا زيد أشبه بعمرو منه بخالد ومثال
الثاني قولنا هذا الحكم أشبه بأن يكون مراد الله تعالى ومثاله في الأمارات قولنا
هذه العلة أشبه أن يعلق بها الحكم من غيرها وأولى لقوتها في نفسها فإن
قيل لم قلتم إن في الأمارات ما هو أشبه قيل له لأن في العلل ما يختص
بنوع من الترجيح لا يختص به غيره فيكون أولى بأن يكون علة الحكم فإن قيل كون
العلة أشبه راجع إلى قوة ظننا بها أو إلى أن يعلق بها الحكم أو إلى قوة الأمارة الدالة
عليها أولى قيل له إن أريد أن المجتهد يظن أن الأمارة أقوى في نفسها فذلك صحيح وإن أريد
أن تكون العلة أولى هو ظننا فذلك باطل لأن كونها أولى هو مظنون الظن ومدلول
الأمارة ومظنون الظن ليس هو الأمارة وأيضا فإن ما يدل على صحة العلة يرجع إليها
فيقوى الحكم بقوتها وأشباهها بأشباهها ولقوتها مؤثرة في حسن ذلك الحكم وكونها
مستنبطة من أصل معلوم الحكم أو بأنه تشبيه البعض وكذلك ترجيح خبر ثقة على خبر
ثقة لكونه أضبط وأعرف بالفقه وأشد تدينا وتوقيا كل ذلك لا يرجع إلى الظن بل إلى
نفس الأمارة وإذ قد بينا ما كلفه ما كلفه المجتهد فلننظر هل يجوز أن يكون الظن الذي
كلفه المجتهد أكثر من واحد ويكون كل مجتهد مصيبا أو هو واحد فيكون الحق واحدا

باب في أن إصابة المجتهدين في الفروع على اختلافهم جائز

اعلم أنه لا يمتنع أن يدل دلالة على أنهم مصيبون لما كلفوه عند أكثر الناس ومنع منه آخرون
واستدلوا بأشياء منها أنه لو جاز أن يكونوا مصيبين لجاز مثله في المجتهدين في الأصول
وهذا جمع بينهما بغير علة والفرق أن معنى الإصابة في الأصول لا يصح وهو يصح في
الفروع لأنه تكلف في الأصول العلم بالشيء واعتقاد ثبوت الشيء واعتقاد نفيه
متنافيان فلا بد من أن يكون أحدهما علما والآخر جهلا قبيحا وقد يحسن التكليف به وأما
في الفروع فقد كلفنا العمل ويصح أن يجب العمل على شخص وضده على آخر أو على شخص
في وقتين أو على شرطين فيصح أن يكون الاعتقادان كذلك بحيث هما علمين ويرد بهما التكليف
ومنها أنه لو جاز أن يكونا مصيبين لكان الفعل الواحد حلالا حراما والمرأة الواحدة
محللة محرمة بأن يؤدي اجتهاد هذا إلى تحريمها واجتهاد الآخر إلى تحليلها والجواب
أن الاجتهاد إنما يؤدي المجتهد إلى أن الفعل

الله

علما واخبارا منبئ عنه صدقا ويكون اعتقاد نفي وجوبه ممن اداه اجتهاده او قلده
علما واخباره عن ذلك صدقا فان اعتقاد الطاهر وجوب الصلوة عليها علم واخبا
رها عن ذلك صدق واعتقاد الحائض نفي وجوبها علم واخبارها عنه صدق ولئن قيل
انا لا نمنع من ان يجب الضدان على شخصين او على شرطين مختلفين ولكنا نقول ليس يحصل
هذان الشرطان في الاجتهاد لان المجتهد انما يجوز له العمل اذا استقصى الاجتهاد
في الامارة ولا يجوز ان يتعادل ذلك الا ويظفر بالامارة الاقوى فيلزمه العمل بها او
تعدل عنده الامارتان فيخير بينهما وان كان المجتهدان طالبين من الاخر فانه يظفر
بذلك ايضا لانه يكون ظفر بالجواب ايضا من غيره والجواب انه لا يمتنع ان يكون
مصلحة احد المجتهدين العمل على اقوى الامارات ويكون مصلحة الاخر العمل على اضعفها
فيظن انها اقوى الامارات فمتى كان كذلك جاز ان الله تعالى يخطر على قلب من مصلحته
العمل باقواها وجوه الترجيح ويسقط الاخر عنها لان مصلحته العمل على اضعف
الامارات وذلك لا يقبح لان الظن بانها اقوى الامارات مع كونها اضعف الامارات
لا يقبح الا ترى انه لا يقبح الظن لان زيدا في الدار وان لم يكن فيها واذا صح ما ذكرنا فلسنا
هل دل الدليل على ان المجتهدين على اختلافهم مصيبون ام الحق منهم واحد ولئن
جوازا يدل على انهم مصيبون لانا نجوز ان يخطر الله تعالى ببال بعضهم الامارة الاقوى
وبعضهم ما يخطر بباله وان دل على ان الحق واحد ولا يكون ذلك الا بان يخطر
الامارة الاقوى على بال المجتهدين فما رجح به وجوزوها واضرب المخطئون عن
النظر فيها مع تجويزهم انهم لو نظروا زيادة نظر لظفروا بها فلو لم يخطئوا من ترك
ذلك النظر.

باب في ذكر ما احتج به القول بان الحق في واحد وجوابها

احتج به القول بان كل مجتهد مصيب اما من قال بان الحق في واحد فله ان يقول
ان الله تعالى كلف المجتهد العمل باقوى الامارات فمتى عدل عنها فقد اخطا ويحتج
لقوله بانا مسبقا قوله تعالى وداود وسليمن اذ يحكمان في الحرث الى قوله
ففهمناها سليمن ولو كانا مصيبين لما خص سليمن بالتفهيم لانه تعالى فهم داود ما
فهمه سليمن والجواب انه تعالى لم يقل فهمه الصواب ولا يمتنع ان يفهمه
الناسخ ولم يفهمه داود لانه لا يبلغه وكل واحد منهما مصيب فيما حكم به على ان
الاية في الاية انهما لم يكونا مصيبين وذلك لا يقتضي كون كل مجتهد غير مصيب
ومنها اجماع السلف روي عن ابي بكر انه قال في الكلالة اقول فيها

وهي معلومة محصورة فاذا علمنا ان بعضها اولى بها او اقواها خص بعض الاوصاف دون
علمنا انه اولى ان يكون علة حكم الاصل من غيرها فاذا علم في بعض العموم امارات كونها
مخصصا لكونه زمان النساء وكونه شيئا اغبر دون غيره من العموم فنعلم انه اولى بان يكون
مخصصا من غيره وليس يمتنع ان يكون ظننا بانه مخصص بعينه العلم بانه اولى بان يكون علة حكم
الاصل من غيره وقد يظن بعض وجوه الترجيح مخصصا الى ان ظننا [illegible] الاوصاف هو علة
حكم الاصل تقارنه العلم بانه اولى بان يكون علة حكم الاصل من غيره وقد يظن بعض وجوه
الترجيح في الامارة فنعلم انها اولى من غيرها نحو ان يظن في بعض [illegible] ادنى او
اسد ترجيحا من غيره وان يظن في بعض العموم خبر رجل ظاهر الصدق فان كونه مخصصا وهذه
الامارات المظنونة لابد من ان يكون طريقها معلوما او يستند الى طريق معلومة الا ترى ان
طريق صفات العموم المخصص هو الحس وانه معلوم لنا فان قيل فاذا علمتم ان الوصف اولى
بان يكون علة حكم الاصل فقد علمتم ان الوصف اولى بانه علة حكم الاصل قيل له لا
ذلك كما لا اذا علمنا في بعض العموم انه اولى بان يكون مخصصا ان نعلم انه مخصص لا محالة
اذ قد لا يخص ومخصصا هو ادون منه في تلك الامارات فان قيل انتم تقطعون على ان تلك العلة
هي علة حكم الفرع قيل له نعم لان معنى ذلك هو ان عند العلم بوجودها في الفرع يلزمنا
الحكم بتحريم الفرع او تحليله ان كانت علة تحريم او تحليل ولا يلزم من ذلك ان نعلم ايضا انها علة
حكم الاصل لان علة حكم الاصل ما علمنا [illegible] العلم بحكمه [illegible] ايضا
فليس يمتنع ان يكون علمنا بانها علة حكم الفرع يستند الى ظننا بانها علة حكم الاصل اذ لا
يمتنع ان يقف العلم على شرط مظنون كما يقف علمنا بوجوب التحرز من مضرة مخصوصة على
الظن بنزولها ويلزم المسيل بهذه الشبهة مثل الذي لزمنا لانه يقول ان الاخوة اذا اختلفت
في مسألة على قولين وكل واحد منهما مصيب لانها تطرق في امارة صحيحة ولم يدل الله تعالى على
اجتهادها على صحة كل واحد من القولين وفساد ما عداهما فمتى اخرجنا قولا وفساد ما عداهما
اتهما من غير ان يدل عليه دلالة قاطعة واذا جاز ذلك في القولين فلم لا يجوز مثله في الامارة
الواحدة فان قالوا قد دلنا الله تعالى على صحة القولين وعلى صحة الحكم بما دلنا به على ان
كل مجتهد مصيب قيل لهم ان الدليل على ان يستدام العلم به على العلم بالمدلول
والمجتهدون انما يعلمون صحة كل واحد من القولين اذا قال كل واحد منهما باحد القولين وعلى ان
هذا يقتضي ان يجعل استقرار الخلاف بضرب ان دليلين يرجحان من دونهما امارتين فان قالوا
(خفيا) ان ما عدا الامارتين لو قال به قائل لكان راجحا فلم يكن ما عداهما باطلا قيل له ان كلامنا في ذلك اذا
لم يكن خفيا فيستلزم ان يكون رجحان الشيء لو نصب الله تعالى دلالة على بطلان رجحان الظنة امارة وايضا
فقولهم ان ما عدا الامارتين لو قال به قائل لكان راجحا يقتضي ان يقف كونه راجحا على قول المجتهد ومعلوم
ان قول المجتهد يتبع صحة العلل وهي طريقهم الى الحكم واما قولهم انه لو كان على الصواب من

فاحتاج الى دلالة فاذا لم يدل عليه دلالة وجب [...] على المسترشد ان يتبين له خطاؤهم حتى يتبع
دلالة لان الذي يقوله ان الصحابة لم تمنع العامي من قبول الفتوى وسوغت الحكم به يحتمل ان يكون
فعلت ذلك لانها اعتقدت ان كل مجتهد مصيب ويحتمل ان يكون فعلت ذلك لانه يجوز ان يلتبس
خطأ من العامي وان كان خطأ من المفتي فان [...] انهم لو اعتقدوا ذلك لا اعتقدوه عن
دلالة فما دليلهم على ذلك قيل لهم ليس [...] خطأ منهم [...] لا يلزم لكم
ان يقال واي دلالة دلتهم على ان كل مجتهد مصيب وعلى انا ما [...] ما من
المعلوم احتاج الى دلالة فاذا لم نجد دلالة وجب نفيه ويبين ان ما يستدل في المسألة فيقال لو كان
المجتهد في الفروع مخطئا لادى الى اقسام كلها فاسدة لانه لا يخلو اما ان يقطع في الجملة
على ان المجتهد مغفور له بعينه او لا يقطع على ذلك فان لم يقطع عليه منع منه الاجماع
لان الناس بين قائلين بان على الفروع امارات [...] على ان الخطأ فيها مغفور ولان الصحابة ما كان
يشهد بعضهم على بعض انه من [...] من اهل النار وان قطع على ذلك لم يخل اما ان يجوز
المخطي كونه مخطئا ومخلا بنظر يلزمه فعله فان لم يجوز ذلك لم يكن مكلفا بذلك النظر الزائد لانه
يعتقد انه ما فرط [...] ولانه كالذاهل والساهي عن النظر الزائد فلم يكن مكلفا بفعله
واذا لم يكن مكلفا ما فرط به لم يستحق العقاب بتركه ولا يقال انه مغفور له عقابه وان جوز
كونه مخلا بنظر زائد لم يخل اما ان يعلم في تلك الحال انه مغفور له الاخلال بالنظر الزائد او
لا يعلم ذلك فان علم ذلك فالنظر قبيح لان المجتهد لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى غفر له ما بعدها
وذلك لانه لا يعلم انه اذا اقتصر على اول المراتب لم يغفر له ما بعده وما من مرتبة ينتهي
اليها الا ويجوز الا يغفر له ما بعدها ولا يتميز له بعض المراتب من بعض ولانه لو عرف تلك
المرتبة لكان مغرى بالمعصية لانه علم انه لا يصر عليه في ترك النظر وجوز في كل مخطئ من المجتهد
ين انهم ما انتهوا الى المرتبة التي يغفر لهم ما بعدها وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم وذلك
يخالف الاجماع لانهم اتفقوا من لدن عصر الصحابة الى يومنا هذا انه مغفور له خطاؤه
مع معرفة [...] ما انتهى اليه مخالفه من المرتبة في النظر وكل مجتهد يعلم من نفسه
ايضا انه ان كان مخطئا فهذه حاله وكذلك هذا قولهم فيما تقدم من مسائل الاجتهاد
فان قيل ان القول بان فيهم مخطئ يؤدي الى هذه الاقسام الفاسدة وفي القول بانهم
مصيبون خلاص منها اجمع ه

القول في الاشبه

اعلم ان قوما ممن قال ان كل مجتهد مصيب قالوا في كل مسألة اشبه لو نص الله تعالى على
الحكم لنص عليه فقال ان يريدون بالاشبه الحكم باقوى الامارات واشبهها

تعالى لو نص لنص على

ولا يجوز ان يكون مطلوبه ما لم يجعل له السبيل ... وسها انه تعالى لو نص على حكم
معين في المسئلة وذلك يدل على انه هو الثابت ... عند الله والجواب ... انه تعالى
لو نص لنص على الحكم باقوى الامارات فان قالوا لو كانت مصلحة لجاز معنا غير
الحكم باقوى الامارات ثم اراد الله تعالى ان ينص على الحكم الشرعي ... فسد له
قلنا فان قالوا فيجب ان يكون الحكم المطلوب الان هو ذلك ... مصلحا
ذلك الحكم انما الله تعالى الوصول اليه ولما لم يكلفنا ذلك ... وجملتا
ولم يجب ان نطلبه وسها ان المجتهد في القبلة اذا كان مطلوبه القبلة بعينها
فكذلك الطالب لعبده الابق مطلوبه العبد نفسه فيجب ان يكون مطلوب المجتهد
في الحوادث حكما معينا عند الله تعالى فيقال لهم ليس مطلوب المجتهد في القبلة
هو القبلة نفسها وكيف يكون ... مطلوبه مع علمه انه لم يجعل له الى الظاهر بوق وانما
مطلوبه ان يظن جهة القبلة ... الامارات واشتباهها فيتبع هذا المطلوب مطلوب
اخر وهو وجوب الصلوة فرع على الصلوة وكذلك نقول في المجتهد ان مطلوبه هو الحكم
باقوى الامارات فاذا ظفر بذلك تبعه مطلوب اخر وهو الحاق الفرع به ثم يتبعه
العمل به لسعار قالوا اليس المجتهد في القبلة يعلم ان القبلة عين من الاعيان يجوز ان
يكون في الجهة التي يظن انه فيها ويجوز ان يكون في غير تلك الجهة فقولوا ان حكم المسئلة
هو حكم معين عند الله يجوز ان يكون هو الحكم باقوى الامارات ويجوز ان يكون غيره
قيل لهم لم اذا جاز ان يكون القبلة في غير الجهة التي يظنها فيها جاز مثله في
حكم الحادثة والفرق بينهما ان الله تعالى ما كلف المجتهد في القبلة اصابتها فلم يمتنع
ان يكون في غير الجهة التي يظنها فيها جاز مثله في حكم الحادثة وليس يمتنع ان يكون
ما لم يكلف المراصابته غير موجود حيث يظنه وليس كذلك الحكم الحادثة لانه تعالى
كلف اصابته فلا بد من ان يكون ذلك الحكم اما مقتضى دلالة او امارة قوية او ضعيفة
وقد بينا انه مقتضى امارة قوية فالقول بعد ذلك انه ليس مقتضى امارة قوية مناقضة
فان قالوا اذا كان الحكم الصا ما كلف اصابته فبل له قد افسدنا ذلك فيما تقدم ٥

باب الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من

مسائل الاجتهاد ذكر قاضي القضاة في العمد ان ما عليه دلالة قاطعة فليس
من مسائل الاجتهاد والحق فيه في واحد ولا يجوز خلافه ولم يفصل في ذلك بين الا
جماع المسلمين والاجماع الذي يتقدمه خلاف والاجماع الصادر عن اجتهاد

وذا ... الصواب عند الله ... وقال ... تعالى

بني عليه القول في المسألة فنقول [illegible] الاعتقادات والظنون والارادات
والكراهات والاخبار من افعال الجوارح [illegible] بانه صواب ونريد به ان فاعله
قد اصاب به فيما طلب ماخوذ من اصابة الرامي بسهمه الغرض وقال قاضي
القضاة بل المراد بذلك انه اصاب الحسن فاما الاعتقاد [illegible] والاخبار فيوصفان
بذلك ونريد به هذا المعنى وقد نريد به انه اصيب بها [illegible] المخبر والمعتقد
على ما تناولاه واما الظنون فتوصف بذلك ونريد [illegible] ونريد به
ان الاعلى في مظنونه انه على ما ظنه [illegible] مظنونه او لم يكن وقد يقال اخطا ظن
فلان اذا ظن وجود الشي فلم يوجد ويقال اصاب ظنه اذا وجد ما ظنه والظن يو
صف بانه صواب على هذه الوجوه الثلاثة اذا ثبت ذلك فان اراد المخالف ان ارباب
اعتقاد رؤيته تعالى ونفي [illegible] الى الصفات منا ولان للمعتقد على ما هو عليه
لم يصح لانه يقتضي ان يكون [illegible] في بعض الاحوال غير مرئي بحال وهذا مستحيل
وكذلك هذا في اعتقاد من لا يثبت الشي وبعده وكذلك هذا في الخبر به عن النفي والاثبات
وان اراد انهما احسنا بما انه اصاب به المطلوب فما طلبوه لم يصح لان اعتقاد
الشي لا على ما هو به والخبر عنه لا على ما هو به جهل قبيح ولذلك لا يساويه النظر
الا على المنع منه واما الظن الصادر عن امارة صحيحة فهو ابدا صواب لانه مساوق
لما الاعلى كونه سواء كان مظنونه او لم يكن واما وصف الظن بانه صواب على
معنى انه اصيب به ما طلب فان ساوله الطلب صح [illegible] من ذلك والا فلا فان
قال المخالف ان الله تعالى كلف اهل القبلة الظن لكونه مرئيا ولكونه غير مرئي واماراتهم
واماراتهم على ذلك هي الامارات المتساوية والطالبون لذلك مصيبون لما طلبوا قيل له
ان المراد ما كلف الظن عند فقد العلم والعلم هنا غير متعذر ولان المخالفين في هذه
المسائل يدعي كل فريق منهم انه عالم غير ظان فالقول بانهم طلبوا الظن خارج عن الا
جماع ويلزم المخالف ان يقول ان اليهود والنصارى والملحدة كلفهم الظن وان اماراتهم
السنة التي يعتقدون فيها وانهم مصيبون وهذا محال ه والحمد لله وصلواته على
[illegible] تم كتاب [illegible] بحمد الله وعونه يوم الخامس من ربيع الاول من سنة
خمس وسبعين وخمسمائة كتبه لنفسه ابو الحسن محمد بن علي بن محمد بن علي
من نسخة عليها خط محرر الكتاب [illegible] يقول محرر هذا الكتاب
وهو محمد بن عبد الله الاصولي الخوارزمي قرأ علي هذا الكتاب قراءة فهم
واحكام [illegible] ابو [illegible] بن محمد بن [illegible]
[illegible] سنة اربع [illegible] وخمسمائة